



كتاب بدايه الهدايه
۱۸۰۵۶
۲-۹۲۲۱
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی


کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
شمارهٔ ثبت کتاب
کتاب
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۸۰۵۶


کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۸۰۵۶
شماره ثبت کتاب ۲۰۹۲۲۱
۱۸۰۵۶
۲-۹۲۲۱



ملكه بالابتياع الشرعي عبد الله بن حسن
بن [illegible] بن عبد الله عصمه الله ولد [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح الأفهام فلا يحيط بكنهه
العارفون المتقدس بكمال ذاته عن مشابهة الأنام فلا يبلغ صفته الواصفون
المتفضل بسوابغ الأنعام فلا يحصي نعماءه العادون المتطول بالمنن
الجسام فلا يقوم بواجب شكره الحامدون القديم الأبدي فلا أول لي
سواه الدائم السرمدي فكل شيء مضمحل ما عداه احمده حمدا يقربني
الى رضاه واشكره شكرا استوجب به المزيد من مواهبه وعطاياه واستقيله
من خطاياي استقالة عبد معترف بما جناه نادم على ما فرط من الأقوال
في جنب مولاه واسأله العصمة من الخطأ والخطل والسداد في القول
والعمل واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الكريم الذي لا تنفد
لديه الآمال القدير فهو لما يشاء فعال واشهد ان محمدا عبده ورسوله
المبعوث لتمهيد قواعد الدين وتهذيب مسالك اليقين الناسخ بشريعته

المطهرة

المطهرة شرائع الأولين والمرسل بالإرشاد والهداية رحمة للعالمين
صلى الله عليه وآله الهداة المهديين وعترته الكرام الطيبين صلوة
ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية
مناهم وتكون لنا عدة وذخيرة يوم نلقى الله سبحانه ونلقاهم و
سلم تسليما وأما بعد فان اولى ما انفقت في تحصيله كنوز
الأعمار واطالت التردد بين العين والأثر في معالمه الأفكار هو
العلم بالأحكام الشرعية والمسائل الفقهية فلعمري انه المطلب الذي
يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذي يبشر بالأرباح كاسبه والعلم
الذي يعرج عامله الى الذروة العليا وينال به السعادة في الدار
الأخرى ولقد بذل علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان
الله عليهم أجمعين في تحقيق مباحثه جهدهم واكثروا في تنقيح
مسائله كدهم فكم فتحوا فيه مقفلا ببنان افكارهم وكم شرحوا
منه مجملا ببيان انظارهم وكم صنفوا فيه من كتاب يهدي في ظلم
الجهالة الى سنن الصواب فمن مختصر كاف في تبليغ الغاية ومبسوط
شاف يتجاوزه النهاية وايضاح يحل من قواعد المشكل وبيان يكشف
من سرائر المعضل وتهذيب يوصل من لا يحضره الفقيه بمصباح الاسرار
الى مدينة العلم ويجلو بانارة مسالكه عن الشرائع ظلمات الشك
والوهم وذكرى دروس مقنعة في تلخيص الخلاف والوفاق وتحرير
تذكرة هي منتهى المطلب في الآفاق ومهذب جمل يسعف في مختلف
الأحكام بكامل الانتصار ومعتبر مدارك يحسم مواد النزاع من صحيح

الآثار، ولمعة روض يتأرّج لتمهيد اصوله الجنان، وروضة بحث يبتهج بارشاد فروعها الاذهان، فشكر الله تع سعيهم، واجزل من جود مثوبتهم وبرّهم، وحيث كان من فضل الله تعالى علينا ان اهّلنا لاقتفاء آثارهم، احببنا الاسوة بهم فى افعالهم، فشرعنا بتوفيق الله تعالى فى تاليف هذا الكتاب الموسوم بمعالم الدين وملاذ المجتهدين، وجددنا به معاهد المسائل الشرعية، واحيينا به مدارس المباحث الفقهية، وشفعنا فيه تحرير الفروع بتهذيب الاصول، وجمعنا بين تحقيق الدليل والمدلول، بعبارات قريبة الى الطباع، وتقريرات مقبولة عند الاسماع، من غير ايجاز موجب للاخلال، ولا اطناب معقب للملال، وانا ابتهل الى الله سبحانه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم، واتضرّع اليه ان يهدينى حين تضلّ الافهام الى المنهج القويم، ويثبّتنى حتى تزلّ الاقدام على صراطه المستقيم، وقد رتّبنا كتابنا هذا على مقدمة واقسام اربعة، والغرض من المقدمة منحصر فى مقصدين

المقصد الاول

فى بيان فضيلة العلم وذكر نبذة مما يجب على العلماء مراعاته وذكر حدّه ومرتبته وبيان شرف موضوعه ومباديه ومسائله. اعلم ان فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلوّ رتبته امر كفى انتظامه فى سلك الضرورة مؤنة الاهتمام ببيانه، غير انا نذكر على سبيل التنبيه اشياء فى هذا المعنى من جهتى العقل والنقل كتابا وسنة، مقتصرين على ما يتادّى به الغرض، فان الاستيفاء فى ذلك يقتضى مجاوزة الحدّ، ويفضى الى الخروج عما هو المقصد، فاما الجهة العقلية فهى ان المعقو

تنقسم

تنقسم الى موجودة ومعدومة، وظاهر ان الشرف للموجود، ثم الموجود ينقسم الى جماد ونام، ولا ريب ان النامى اشرف، ثم النامى ينقسم الى حساس وغيره، ولا شك ان الحساس اشرف، ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغير عاقل، ولا ريب ان العاقل اشرف، ثم العاقل ينقسم الى عالم وغير عالم، ولا شك ان العالم اشرف، فالعالم اشرف المعقولات.

فصل

واما الكتاب الكريم فقد اشير الى ذلك فى مواضع منه: الاول قوله تعالى فى سورة القلم وهى اول ما انزل على نبينا صلوات الله عليه وآله فى قول اكثر المفسرين: اقرأ باسم ربك الذى خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذى علّم بالقلم علّم الانسان ما لم يعلم، حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم، فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم لكانت اجدر بالذكر، وقد قيل فى وجه التناسب بين الآى المذكورة فى صدر هذه السورة المشتمل بعضها على خلق الانسان من علق وبعضها على تعليمه ما لم يعلم انه تعالى ذكر اول حال الانسان اعنى كونه علقة وهى بمكان من الخساسة، وآخر حاله وهى صيرورته عالما وذلك كمال الرفعة والجلالة، فكانه سبحانه قال كنت فى اول امرك فى تلك المنزلة الدنيّة الخسيسة ثم صرت فى آخره الى هذه الدرجة الشريفة النفيسة. الثانى قوله تع: الله الذى خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزّل الامر بينهن لتعلموا الآية، فالله سبحانه جعل العلم علة لخلق العالم العلوى والسفلى طرّا، وكفى بذلك جلالة وفخرا. الثالث قوله سبحانه: ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا، فسرت الحكمة بما ير

الى العلم الرابع قوله تعم هل يستوى الذين يعلمون والذين لا
يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب الخامس قوله تعم انما يخشى الله
من عباده العلماء السادس قوله تعم شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة
واولوا العلم السابع قوله تعم وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
فى العلم الاية الثامن قوله قل كفى بالله شهيدا بينى وبينكم ومن عنده علم
الكتاب التاسع قوله تعم يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم
درجات العاشر قوله تعالى مخاطبا لنبيه عليه واله الصلوة
والسلام امر اله مع ما اتاه من العلم والحكمة وقل رب زدنى علما
الحادى عشر قوله تعالى بل هو ايات بينات فى صدور الذين اوتوا
العلم الثانى عشر قوله تعم وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها
الا العالمون **فصل** واما السنة فهى فى ذلك كثيرة لا يكاد يحصى
فمنها ما اخبرنى به اجازة عدة من اصحابنا منهم السيد الجليل شيخنا
نور الدين على بن الحسين بن ابى الحسن الحسينى الموسوى ادام الله تاييده
والشيخ الفاضل عز الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثى قدس
الله روحه بحق روايتهم اجازة عن والدى السعيد الشهيد زين
الملة والدين رفع الله درجته كما شرف خاتمته عن شيخه
الاجل نور الدين على بن عبد العالى العاملى الميسى عن الشيخ شمس
الدين محمد بن المؤذن عن الشيخ ضياء الدين على بن شيخنا الشهيد
عن والده قدس الله روحه عن الشيخ فخر الدين ابى طالب محمد
بن الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين الحسن بن يوسف

بن المطهر

داود الجزيني

بن المطهر عن والده رضى الله عنه عن شيخه المحقق السعيد نجم
الملة والدين ابى القسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد قدس الله
نفسه عن السعيد الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوى عن
الشيخ الامام ابى الفضل شاذان بن جبرئيل القمى عن الشيخ الفقيه
العماد ابى جعفر محمد بن ابى القسم الطبرى عن الشيخ السعيد الفقيه
ابى جعفر محمد بن الحسن الطوسى عن والده رض عن الشيخ الامام المفيد
محمد بن محمد بن النعمان عن الشيخ ابى القسم جعفر بن محمد بن
قولويه عن الشيخ الجليل الكبير ابى جعفر محمد بن يعقوب الكلينى عن
على بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن عبد الله بن ميمون
القداح ح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلى بن محمد عن
سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعرى عن عبد الله بن ميمون
القداح ح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن
جعفر بن محمد الاشعرى عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابى عبد
الله عليه السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه واله من سلك طريقا
يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة وان الملائكة لتضع
اجنحتها لطالب العلم رضى به وانه ليستغفر لطالب العلم من فى السموات
ومن فى الارض حتى الحوت فى البحر وفضل العالم على العابد كفضل
القمر على سائر النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبياء و
ان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن اخذ
منه اخذ بحظ وافر وبالاسناد عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمن

عن الشيخ الصدوق ابى جعفر محمد بن على بن الحسين بن بابويه القمى رحمه الله عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطينى عن يونس بن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد العطار عن سعد بن طريف عن الاصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين على بن ابى طالب عليه السلام تعلموا العلم فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة وهو عند الله لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام وسالك بطالبه سبل الجنة وهو انيس فى الوحشة وصاحب فى الوحدة وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله به اقواما يجعلهم فى الخير ائمة يقتدى بهم ترمق اعمالهم وتقتبس اثارهم وترغب الملائكة فى خلتهم يمسحونهم باجنحتهم فى صلواتهم لان العلم حيوة القلوب ونور الابصار من العمى وقوة الابدان من الضعف ينزل الله حامله منازل الابرار ويمنحه مجالسة الاخيار فى الدنيا والاخرة وبالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد وبالعلم توصل الارحام وبه يعرف الحلال والحرام والعلم امام العقل والعقل تابعه يلهمه الله السعداء ويحرمه الاشقياء

فصل وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن على بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن ابى الحسين الفارسى عن عبد الرحمن بن زيد عن ابيه عن ابى عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله طلب العلم فريضة على كل مسلم الا ان الله يحب بغاة العلم وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب

عن هشام بن سالم عن ابى حمزة عن ابى اسحق السبيعى عمن حدثه قال سمعت امير المؤمنين عليه السلام يقول ايها الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به الا وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه وسيفى لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن ابى البخترى عن ابى عبد الله عليه السلام قال ان العلماء ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا درهما ولا دينارا وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشىء منها فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه فان فينا اهل البيت فى كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين وعنه عن الحسين بن محمد عن على بن سعد رفعه الى ابى حمزة عن على بن الحسين عليهما السلام قال لو يعلم الناس ما فى طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج ان الله تبارك وتعالى اوحى الى دانيال ان امقت عبيدى الى الجاهل المستخف بحق اهل العلم التارك للاقتداء بهم وان احب عبيدى الى التقى الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع للحلماء القابل عن الحكماء وعنه عن على بن ابراهيم عن ابيه وعن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا عن ابن ابى عمير عن سيف بن عميرة عن ابى حمزة عن ابى جعفر عليه السلام قال عالم ينتفع بعلمه افضل

من سبعين ألف عابد وعنه عن الحسين بن محمد عن أحمد بن اسحق
عن سعدان بن مسلم عن معوية بن عمار قال قلت لأبي عبد الله
عليه السلام رجل راوية لحديثكم يبث ذلك في الناس ويشدده
في قلوبهم وقلوب شيعتكم ولعل عابدا من شيعتكم ليست له هذه
الرواية أيهما أفضل قال الراوية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا
أفضل من ألف عابد **فصل** من أهم ما يجب على العلماء مراعاته
تصحيح القصد وإخلاص النية وتطهير القلب من دنس الأغراض الدنيوية
وتكميل النفس في قوتها العملية وتزكيتها باجتناب الرذائل واقتناء
الفضائل الخلقية وقهر القوتين الشهوية والغضبية وقد روينا
بالطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب رضه عن علي بن إبراهيم
رفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام وعن محمد بن يعقوب قال حدثني
محمد بن محمود أبو عبد الله القزويني عن عدة من أصحابنا منهم جعفر
بن أحمد الصيقل بقزوين عن أحمد بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب
البصري عن أبي عبد الله عليه السلام قال طلبة العلم ثلاثة فاعرفهم بأعيانهم
وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف يطلبه للاستطالة
والختل وصنف يطلبه للفقه والعقل فصاحب الجهل والمراء موذ
ممار متعرض للمقال في أندية الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم قد
تسربل بالخشوع وتخلى من الورع فدق الله من هذا خيشومه وقطع منه
حيزومه وصاحب الاستطالة والختل ذو خب وملق يستطيل على
مثله من أشباهه ويتواضع للأغنياء من دونه فهو لحلوائهم هاضم

ولدينه

ولدينه حاطم فأعمى الله على هذا خبره وقطع من آثار العلماء أثره و
صاحب الفقه والعقل ذو كآبة وحزن وسهر قد تحنك في برنسه
وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى وجلا داعيا مشفقا مقبلا
على شأنه عارفا بأهل زمانه مستوحشا من أوثق إخوانه فشد الله
من هذا أركانه وأعطاه يوم القيامة أمانه ❊ عنه عن محمد بن يحيى عن
أحمد بن محمد بن عيسى عن عمر بن أبي عياش عن سليم بن قيس قال سمعت
أمير المؤمنين عليه السلام يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله منهومان
لا يشبعان طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر من الدنيا على ما أحل الله
له سلم ومن تناولها من غير حلها هلك إلا أن يتوب أو يراجع ومن أخذ
العلم من أهله وعمل بعلمه نجى ومن أراد به الدنيا فهي حظه ❊ عنه
عن الحسين بن محمد بن عامر عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشا
عن أحمد بن عائذ عن أبي خديجة عن أبي عبد الله عليه السلام قال من
أراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له في الآخرة نصيب ومن
أراد به خير الآخرة أعطاه الله خير الدنيا والآخرة ❊ عنه عن علي بن
إبراهيم عن أبيه عن القسم بن محمد الأصبهاني عن المنقري عن حفص بن
غياث عن أبي عبد الله عليه السلام قال إذا رأيتم العالم محبا لدنياه فاتهموه
على دينكم فإن كل محب لشيء يحوط ما أحب وقال أوحى الله إلى داود
عليه السلام لا تجعل بيني وبينك عالما مفتونا بالدنيا فيصدك
عن طريق محبتي فإن أولئك قطاع طريق عبادي المريدين إن
أدنى ما أنا صانع بهم أن أنزع حلاوة مناجاتي من قلوبهم ❊ عنه عن

أذينة عن أبان ابن

محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن
ربعي بن عبد الله عمن حدثه عن ابي جعفر عليه السلام قال من طلب
العلم ليباهي به العلماء او يماري به السفهاء او يصرف به وجوه
الناس اليه فليتبوء مقعده من النار ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها

فصل ورويناه بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان
عن الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه رحمه الله عن علي بن احمد بن
موسى الدقاق رض قال حدثنا محمد بن جعفر الكوفي الاسدي قال
حدثنا محمد بن اسمعيل البرمكي قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثنا
علي بن اسمعيل بن الفضل عن ثابت بن دينار الثمالي عن سيد العابدين
علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عليهم السلم قال حق سائسك بالعلم
التعظيم له والتوقير لمجلسه وحسن الاستماع اليه والاقبال عليه وان
لا ترفع عليه صوتك ولا تجيب احدا يسأله عن شيء حتى يكون هو الذي يجيب
ولا تحدث في مجلسه احدا ولا تغتاب عنده احدا وان تدفع عنه
اذا ذكر عندك بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه ولا تجالس له
عدوا ولا تعادي له وليا فاذا فعلت ذلك شهد لك ملائكة الله
بانك قصدته وتعلمت علمه لله جل اسمه لا للناس وحق رعيتك
بالعلم ان الله عز وجل انما جعلك قيما لهم فيما اتاك من العلم
وفتح لك من خزائنه فان احسنت في تعليم الناس ولم تخرق بهم ولم
تضجر عليهم زادك الله من فضله وان انت منعت الناس علمك او
خرقت بهم عند طلبهم منك كان حقا على الله عز وجل ان يسلبك

العلم

العلم وبهاؤه ويسقط من القلوب محلك وبالاسناد عن المفيد
عن احمد بن محمد بن سليمان الزراري قال حدثنا مؤدبي علي
بن الحسين السعدآبادي ابو الحسن القمي قال حدثنا احمد بن ابي
عبد الله البرقي عن ابيه عن سليمن بن جعفر الجعفري عن رجل
عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان علي عليه السلم يقول ان من حق
العالم ان لا تكثر عليه السؤال ولا تاخذ بثوبه واذا دخلت عليه
وعنده قوم فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية دونهم واجلس
بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز بعينيك ولا تشر بيدك ولا
تكثر من القول قال فلان وقال فلان خلافا لقوله ولا تضجر
بطول صحبته فانما مثل العالم مثل النخلة تنتظرها متى يسقط عليك
منها شيء والعالم اعظم اجرا من الصائم القائم الغازي في سبيل الله
واذا مات العالم ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء الى يوم القيمة

فصل ويجب على العالم العمل كما يجب على غيره لكنه في حق العالم اكد ومن ثمه
جعل الله تعم ثواب المطيعات من نساء النبي صلى الله عليه واله
وعقاب العاصيات منهن ضعف ما لغيرهن وليجعل له حظا
وافرا من الطاعات والقربات فانها تقيد النفس ملكة صالحة
واستعدادا تاما لقبول الكمالات وقد روينا بالاسناد السالف عن
محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن حماد بن
عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس الهلالي
قال سمعت امير المؤمنين عليه السلم يحدث عن النبي صلى الله عليه واله

انه قال في كلام له العلماء رجلان رجل عالم آخذ بعلمه فهذا ناج وعالم
تارك لعلمه فهذا هالك وان اهل النار ليتأذون من ريح العالم
التارك لعلمه وان اشد اهل النار ندامة وحسرة رجل دعا عبدا
الى الله سبحانه فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله فادخله الجنة وادخل
الداعي النار بتركه علمه واتباعه الهوى وطول الامل اما اتباع الهوى
فيصد عن الحق وطول الامل ينسي الآخرة * وعن محمد بن يعقوب عن
محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن اسمعيل بن
جابر عن ابي عبد الله عليه السلام قال العلم مقرون بالعمل فمن علم عمل
ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان اجابه والا ارتحل عنه * وعنه
عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن محمد القاساني
عمن ذكره عن عبد الله بن القسم الجعفري عن ابي عبد الله عليه السلام
قال ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته من القلوب كما يزل
المطر عن الصفا * وعنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن القسم بن محمد
عن المنقري عن علي بن هاشم بن البريد عن ابيه قال جاء رجل الى علي
بن الحسين عليهما السلم فسأله عن مسائل فاجاب ثم عاد ليسأل
عن مثلها فقال علي بن الحسين عليهما السلم مكتوب في الانجيل لا
تطلبوا علم ما لا تعلمون ولما تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به
لم يزدد صاحبه الا كفرا ولم يزدد من الله الا بعدا * وعنه عن عدة
من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه قال قال امير المؤمنين
عليه السلم في كلام له خطب به على المنبر ايها الناس اذا علمتم فاعملوا

بما

بما علمتم لعلكم تهتدون ان العالم العامل بغيره كالجاهل الحائر
الذي لا يستفيق عن جهله بل قد رايت ان الحجة اعظم والحسرة
ادوم على هذا العالم المنسلخ من علمه منها على هذا الجاهل المتحير في
جهله وكلاهما حائر بائر لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا
ولا ترخصوا لانفسكم فتدهنوا في الحق فتخسروا وان من الحق ان
تفقهوا ومن الفقه ان لا تغتروا وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه
واغشكم لنفسه اعصاكم لربه ومن يطع الله يأمن ويستبشر ومن
يعص الله يخب ويندم * وعنه عن علي بن محمد عن سهل بن زياد
عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن
ابي عبد الله عليه السلام عن ابائه عليهم السلم قال جاء رجل الى رسول
الله صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله ما العلم قال الانصات
قال ثم مه قال الاستماع قال ثم مه قال الحفظ قال ثم مه قال العمل
قال ثم مه يا رسول الله قال نشره **فصل** وروينا بالاسناد عن
محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن
عيسى عن الحسن بن محبوب عن معوية بن وهب قال سمعت ابا
عبد الله عليه السلم يقول اطلبوا العلم وتزينوا معه بالحلم وتواضعوا
لمن تعلمونه العلم وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا علماء
جبارين فيذهب باطلكم بحقكم * عنه عن علي بن ابرهيم عن محمد
بن عيسى عن يونس عن حماد بن عثمان عن الحرث بن المغيرة النضري
عن ابي عبد الله عليه السلم في قول الله عز وجل انما يخشى الله من عباده

ولا تدهنوا

العلماء قال يعني بالعلماء من صدق قوله فعله ومن لم يصدق قوله
فعله فليس بعالم • عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي
عن اسمعيل بن مهران عن ابي سعيد القماط عن الحلبي عن ابي عبد الله
عليه السلم قال قال امير المؤمنين عليه السلام الا اخبركم بالفقيه حق
الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله ولم يؤمنهم من عذاب
الله ولم يرخص لهم في معاصي الله ولم يترك القرآن رغبة عنه
الى غيره الا لا خير في علم ليس فيه تفهم الا لا خير في قراءة ليس فيها
تدبر الا لا خير في عبادة لا فقه فيها الا لا خير في نسك لا ورع فيه
• عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن سعيد عمن ذكره عن
معوية بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلم قال كان امير المؤمنين
عليه السلام يقول يا طالب العلم ان للعالم ثلث علامات العلم والحلم
والصمت وللمتكلف ثلث علامات ينازع من فوقه بالمعصية
ويظلم من دونه بالغلبة ويظاهر الظلمة • عنه عن عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد عن نوح بن شعيب النيشابوري عن عبيد الله بن
عبد الله الدهقان عن درست بن ابي منصور عن عروة بن اخي
شعيب العقرقوفي عن شعيب عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله
ع يقول كان امير المؤمنين عليه السلام يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضائل
كثيرة فراسه التواضع وعينه البراءة من الحسد واذنه الفهم ولسانه
الصدق وحفظه الفحص وقلبه حسن النية وعقله معرفة
الاشياء والامور ويده الرحمة ورجله زيارة العلماء وهمته السلامة

وحكمة

وحكمته الورع ومستقره النجاة وقائده العافية ومركبه الوفاء
وسلاحه لين الكلمة وسيفه الرضا وقوسه المداراة وجيشه
محاورة العلماء وماله الادب وذخيرته اجتناب الذنوب وزاده
المعروف وماؤه الموادعة ودليله الهدى ورفيقه محبة الاخيار
• عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد عن سليمان بن داود
المنقري عن حفص بن غياث قال قال لي ابو عبد الله عليه السلم من
تعلم العلم وعمل به وعلم لله دعي في ملكوت السموات عظيما فقيل
تعلم لله وعلم لله فصل ولما ثبت ان كمال العلم انما هو بالعمل تبين
انه ليس في العلوم بعد المعرفة اشرف من علم الفقه لان مدخليته
في العمل اقوى مما سواه اذ به يعرف اوامر الله تعالى فتمتثل ونواهيه
فتجتنب ولان معلومه اعني احكام الله تعالى اشرف المعلومات بعدما
ذكر ومع ذلك فهو الناظم لامور المعاش وبه يتم كمال نوع الانسان و
قد روينا بطرقنا عن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد
عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان
عن درست الواسطي عن ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن موسى عليه السلام
قال دخل رسول الله ص المسجد فاذا جماعة قد طافوا برجل فقال ما
هذا فقيل علامة فقال وما العلامة فقالوا له اعلم الناس بانساب
العرب ووقايعها وايام الجاهلية والاشعار والعربية قال فقال النبي
ص انما العلم ثلاثة اية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة وما
خلاهن فضل • عنه عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي

وعمل لله

صم ذاك علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه ثم قال النبي

قائمة

الوشا عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع قال اذا اراد الله بعبد خيرا
فقهه في الدين . عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد
بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عن رجل عن ابي جعفر ع قال قال الكمال
كل الكمال التفقه في الدين والصبر على النائبة وتقدير المعيشة
عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محبوب عن ابي ايوب الخزاز عن سليمن
بن خالد عن ابي عبد الله ع قال ما من احد يموت من المؤمنين احب الى
ابليس من موت فقيه . عنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير
عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال اذا مات المومن الفقيه ثلم في
الاسلام ثلمة لا يسدها شي . عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد
عن ابن محبوب عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر
عليهما السلم يقول اذا مات المؤمن بكت عليه الملائكة وبقاع الارض
التي كان يعبد الله عليها وابواب السماء التي كان يصعد فيها باعماله و
ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شئ لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام
كحصن سور المدينة لها . وبالاسناد السالف عن الشيخ المفيد محمد بن
النعمان عن احمد بن محمد بن سليمن الزراري عن علي بن الحسين السعدآبادي
عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن محمد بن عبد الحميد العطار عن عمه
عبد السلام بن سالم عن رجل عن ابي عبد الله ع قال حديث في حلال
وحرام تاخذه من صادق خير من الدنيا وما فيها من فضة او ذهب و
بالاسناد عن احمد بن ابي عبد الله عن محمد بن عبد الحميد عن يونس بن
يعقوب عن ابيه قال قلت لابي عبد الله ع ان لي ابنا قد احب ان

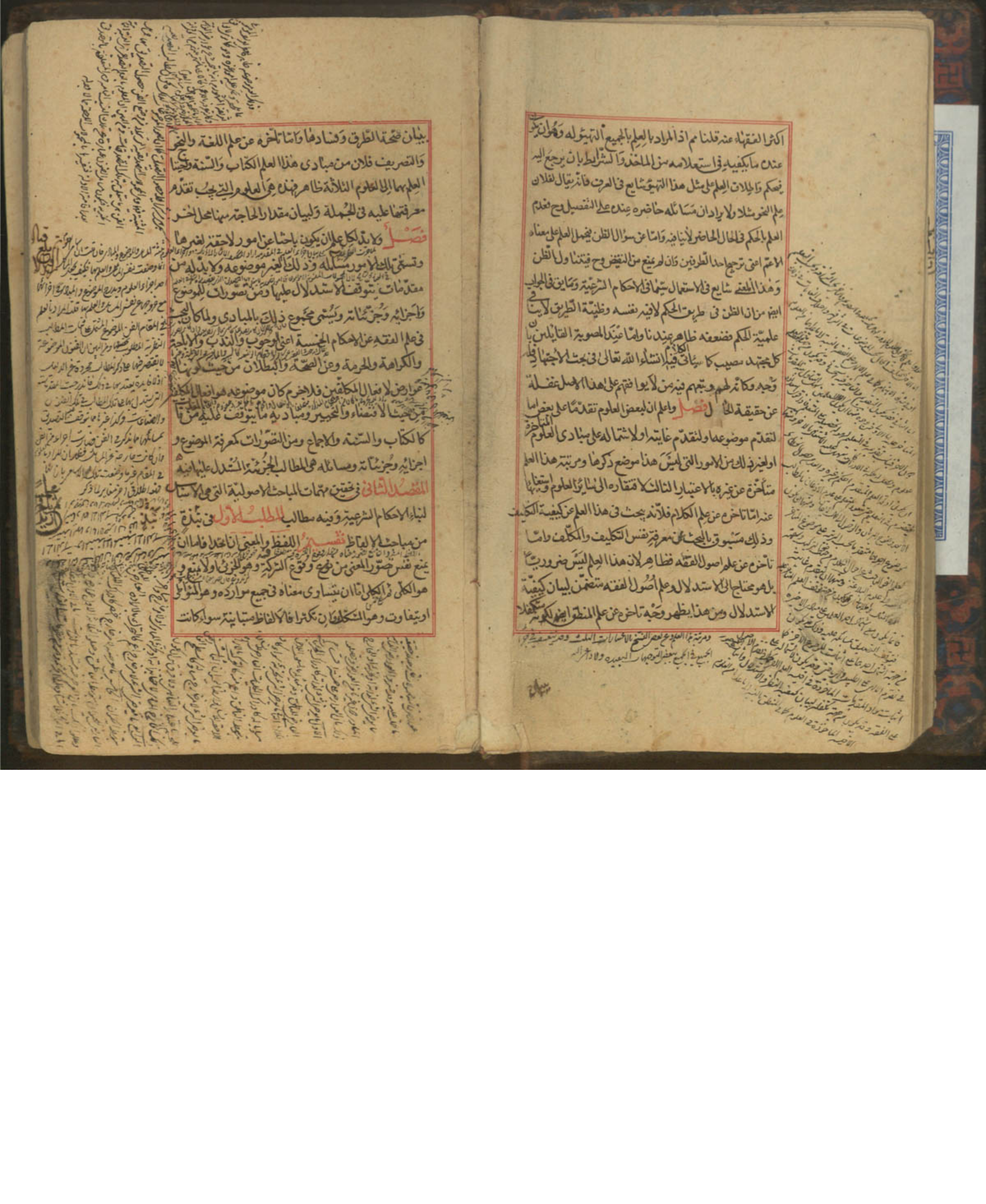


يسالك عن حلال وحرام لا يسالك عما لا يعنيه قال فقال لي
وهل يسال الناس عن شي افضل من الحلال والحرام **فصل** الحق
عندنا ان الله تعالى انما فعل الاشياء المحكمة المتقنة لغرض
وغاية ولا ريب ان نوع الانسان اشرف ما في العالم السفلي من الاجسام
فيلزم تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن ان يكون ذلك الغرض حصول ضرر
له اذ هذا انما يقع من الجاهل او المحتاج تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
فتعين ان يكون هو النفع ولا يجوز ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه
وكماله فلا بد ان يكون عائدا الى العبد وحيث كانت المنافع الدنيوية
في الحقيقة ليست بمنافع وانما هي دفع الالام فلا يكاد يطلق اسم النفع
الا على ما ندر منها لم يعقل ان يكون هو الغرض من ايجاد هذه الموجودات
الشريفة سيما مع كونه منقطعا مشوبا بالالام المتضاعفة فلا بد ان
يكون الغرض شيئا اخر مما يتعلق بالمنافع الاخروية ولما كان ذلك
النفع من اعظم المطالب وانفس المواهب لم يكن مبذولا لكل طالب بل
انما يحصل بالاستحقاق وهو لا يكون الا بالعمل في هذه الدار المسبوق
بمعرفة كيفية العمل المشتمل عليها هذا العلم فكانت الحاجة ماسة اليه جدا
لتحصيل هذا النفع العظيم وقد روينا بالاسناد السابق عنه عن محمد
بن يعقوب عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير عن
جميل بن دراج عن ابان بن تغلب عن ابي عبد الله عليه السلم قال لوددت
ان اصحابي ضربت رؤوسهم بالسياط حتى يتفقهوا . عنه عن علي بن محمد
بن عبد الله عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى عن علي بن ابي حمزة



قال سمعنا اباعبدالله عليه السلام يقول تفقهوا في الدين فانه من لم
يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله تعالى يقول في كتابه ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون عنه
عن الحسين بن محمد عن جعفر بن محمد عن القسم بن الربيع عن المفضل
بن عمر قال سمعت اباعبدالله عم يقول عليكم بالتفقه في دين الله ولا
تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم
القيمة ولم يزك له عملا وبالاسناد السالف عن المفيد عن الحسن بن
حمزة العلوي الطبري قال حدثنا احمد بن عبدالله بن بنت
البرقي قال حدثنا جدي احمد بن محمد بن خالد البرقي عن ابيه عن ابن
ابي عمير عن العلاء عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبدالله عليه السلم لو اتيت
بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه لادبته قال وكان ابو جعفر عليه
السلم يقول تفقهوا والا فانتم اعراب وبالاسناد عن احمد بن محمد بن
خالد عن بعض اصحابنا عن علي بن اسباط عن اسحق بن عمار قال سمعت
اباعبدالله عليه السلم يقول ليت السياط على رؤس اصحابي حتى يتفقهوا
في الحلال والحرام **فصل** الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح
هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج
بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات ككرمه
وشجاعته وبالافعال ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية
وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة والانبياء وخرج

بالتفصيلية علم المقلد بالمسائل الفقهية فانه ماخوذ من دليل
اجمالي مطرد في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم
المعين قد افتى به المفتي وعلم ان كلما افتاه به المفتي فهو حكم الله
تعالى في حقه بالضرورة يعلم ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله سبحانه في
حقه وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه وقد اورد على هذا الحد انه
ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض
الاحكام كذلك لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد
وقد يكون عالما متمكنا من تحصيل ذلك لعلو رتبته في العلم مع انه ليس
بفقيه في الاصطلاح وان كان المراد بها الكل لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء
عنه ان لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام بل بعضها او اكثرها
ثم ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة
او السند فكيف يطلق عليه العلم والجواب اما عن سؤال الاحكام فبانا
نختار اولا ان المراد البعض قولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع
اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر اذ لا يتصور على هذا التقدير
انفكاك العلم ببعض الاحكام كذلك عن الاجتهاد فلا يحصل للمقلد وان
بلغ من العلم ما بلغ واما على القول بالتجزي فالعلم المذكور داخل في
الفقه ولا ضير فيه لصدقه عليه حقيقة وكون العالم بذلك فقيها
بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحا وان صدق عليه عنوان التقليد
بالاضافة الى ما عداه ثم نختار ثانيا ان المراد بها الكل كما هو الظاهر لكونها
جمعا محلى باللام ولا ريب انه حقيقة في العموم قولكم لا ينعكس لخروج



اكثر الفقهاء عنه قلنا نعم اذا المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون
عنده ما يكفيه في استعلامه من المأخذ والشرائط بان يرجع اليه
فيحكم واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شايع في العرف فانه يقال لفلان
علم النحو مثلا ولا يراد ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل وح فعدم
العلم بالحكم في الحال الحاضر لا ينافيه واما عن سؤال الظن فيحمل العلم على معناه
الاعم اعني ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع من النقيض وح فيتناول الظن
وهذا المعنى شايع في الاستعمال سيما في الاحكام الشرعية وما يقال في الجواب
ايضا من ان الظن في طريق الحكم لا فيه نفسه وظنية الطريق لا ينافي
علمية الحكم فضعفه ظاهر عندنا واما عند المصوبة القائلين بان
كل مجتهد مصيب كما سيأتي فيه ان شاء الله تعالى في بحث الاجتهاد فله
وجه وكانهم لهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة
عن حقيقة الحال **فصل** واعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما
لتقدم موضوعها او لتقدم غايته او لاشتماله على مبادي العلوم المتأخرة
او لغير ذلك من الامور التي ليس هذا موضع ذكرها ومرتبة هذا العلم
متأخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى سائر العلوم واستغنائها
عنه اما تأخره عن علم الكلام فلانه يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف
وذلك مسبوق بالبحث عن معرفة نفس التكليف والمكلف واما
تأخره عن علم اصول الفقه فظاهر لان هذا العلم ليس ضروريا
بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية
الاستدلال ومن هذا يظهر وجه تأخره عن علم المنطق ايضا لكونه متكفلا

ببيان صحة الطرق وفسادها واما تأخره عن علم اللغة والنحو
والتصريف فلان من مبادي هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج
العلم بهما الى العلوم الثلاثة ظاهر فهذه هي العلوم التي يجب تقدم
معرفتها عليه في الجملة ولبيان مقدار الحاجة منها محل اخر
فصل ولا بد لكل علم ان يكون باحثا عن امور لاحقة لغيرها
وتسمى تلك الامور مسائله وذلك الغير موضوعه ولا بد له من
مقدمات يتوقف الاستدلال عليها ومن تصورات للموضوع
واجزائه وجزئياته ويسمى مجموع ذلك بالمبادي ولما كان البحث
في علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعني الوجوب والندب والاباحة
والكراهة والحرمة وعن الصحة والبطلان من حيث كونها
عوارض لافعال المكلفين فلا جرم كان موضوعه هو افعال المكلفين
من حيث الاقتضاء والتخيير ومباديه ما يتوقف عليه من الادلة
كالكتاب والسنة والاجماع ومن التصورات كمعرفة الموضوع و
اجزائه وجزئياته ومسائله هي المطالب الجزئية المستدل عليها فيه

المقصد الثاني في تحقيق مهمات المباحث الاصولية التي هي الاساس
لبناء الاحكام الشرعية وفيه مطالب **المطلب الاول** في نبذة
من مباحث الالفاظ **تقسيم** اللفظ والمعنى ان اتحدا فاما ان
يمنع نفس تصور المعنى من وقوع الشركة وهو الجزئي او لا يمنع و
هو الكلي ثم الكلي اما ان يتساوى معناه في جميع موارده وهو المتواطي
او يتفاوت وهو المشكك وان تكثرا فالالفاظ متباينة سواء كانت

المعاني متصلة كالذات والصفة او منفصلة كالضدين وان
تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهي مترادفة وان تكثرت المعاني واتحد
اللفظ من وضع واحد فهو المشترك وان اختص الوضع باحدها
ثم استعمل في الباقي من غير ان يغلب منه فهو الحقيقة والمجاز وان غلب
فان كان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوي او الشرعي او العرفي
وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل **اصل** لا ريب في وجود
الحقيقة اللغوية والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها
ونفيها فذهب الى كل فريق وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تحرير
محل النزاع فنقول لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل
الشرع المستعملة في خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقائق في
تلك المعاني كاستعمال الصلوة في الافعال المخصوصة بعد وضعها
في اللغة للدعاء واستعمال الزكوة في القدر المخرج من المال بعد وضعها
في اللغة للنمو واستعمال الحج في اداء المناسك المخصوصة بعد وضعه
في اللغة لمطلق القصد وانما النزاع في ان صيرورتها كذلك هل هي
بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها بغير
قرينة ليكون حقائق شرعية فيها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ في المعاني
المذكورة في لسان اهل الشرع وانما استعملها الشارع فيها بطريق
المجاز بمعونة القرائن فيكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وتظهر
ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام الشارع فانها
تحمل على المعاني المذكورة بناء على الاول وعلى اللغوية بناء على الثاني اما

اذا استعملت

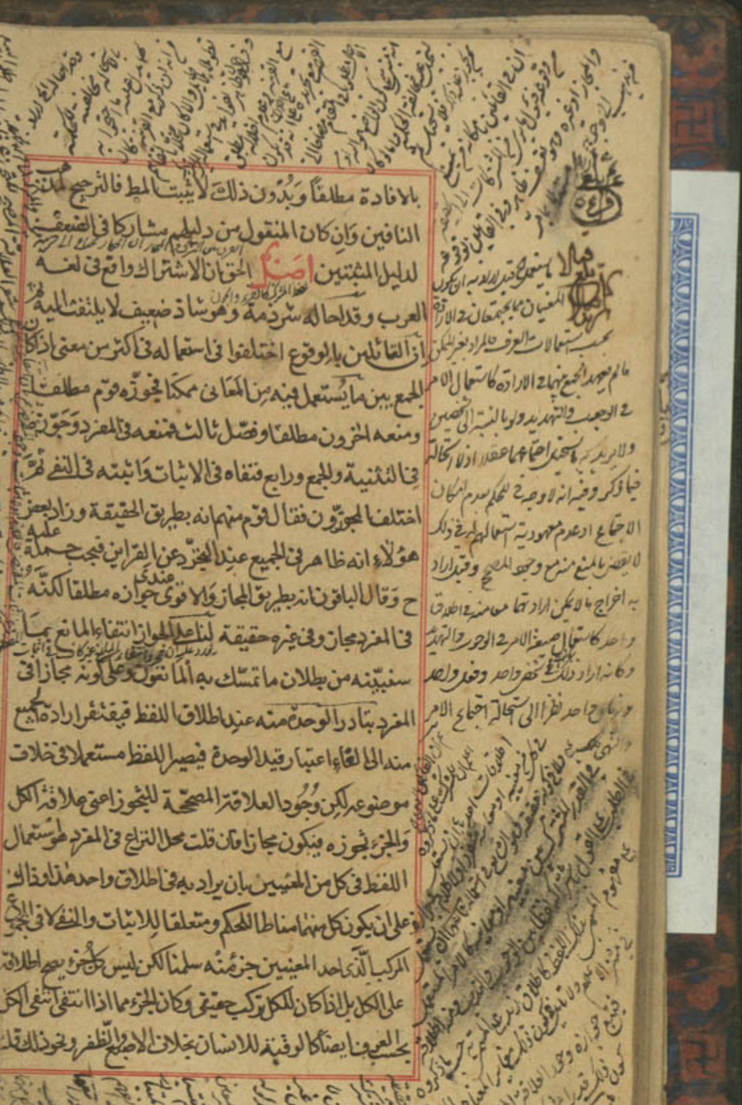
اذا استعملت في كلام اهل الشرع فانها تحمل على الشرعي بغير خلاف
احتج المثبتون بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة
بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة لاداء مال مخصوص
والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا
بسبق هذه المعاني منها الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة
الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله لها اليها
وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها
في غير معانيها ان يكون حقائق شرعية بل يجوز كونها مجازات وزيف بوجهين
احدهما انه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها في معانيها لمناسبة
المعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافادها
بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى وان
اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني والشارع
تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان حدثت ولم يكن اهل اللغة
يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته وثانيهما ان هذه
المعاني تفهم من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازات
لغوية لما فهمت الا بالقرينة وفي كلا الوجهين هذين مع اصل الحجة بحث
اما في الحجة فلان دعوى كونها اسماء لمعانيها الشرعية لسبقها
الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع فهي
ممنوعة وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذي يلزم حينئذ
هو كونها حقائق عرفية لهم لا حقائق شرعية واما في الوجه الاول فلا



قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية مم اذ الاشتهار والافادة بغير
قرينة انما هو فى عرف اهل الشرع لا فى اطلاق الشارع ففى حقيقة عرفية
لهم لا شرعية واما فى الوجه الثانى فلما اوردناه على الحجة من ان السبق
الى الفهم بغير قرينة انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع حجة
النافين وجهان الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى
غير معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين بها حينئذ لانهم مكلفون بما
تضمنته ولا ريب ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها النقل
ذلك الينا لمشاركتنا لهم فى التكليف ولو نقل فاما بالتواتر او
بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه والثانى
لا يفيد العلم على ان العادة تقضى فى مثله بالتواتر الوجه الثانى
انها لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل فالملزوم
مثله بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب
دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض فلا يكون
عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القران عربيا
لاشتماله عليها وما بعضه خاصة عربى لا يكون عربيا كله وقد
قال الله سبحانه انا انزلناه قرانا عربيا فى اجيب عن الاول بان فهمها
لهم ولنا باعتبار الترديد بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات
من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى
من لا يعلم شيا من الالفاظ وهذا طريق قطعى لا ينكر فان عنيتم
بالتفهيم بالنقل ما يتناول هذا منعنا بطلان اللازم وان عنيتم

بالتفهيم

به التصريح بوضع اللفظ للمعنى منعنا الملازمة ومن الثانى
بالمنع من كونها غير عربية كيف وقد جعلها الشارع حقايق
شرعية فى تلك المعانى مجازات لغوية فى المعنى اللغوى فان
المجازات الحادثة عربية وان لم يصرح العرب باحادها لدلالة
الاستقراء على تجويزهم نوعها مع التنزل نمنع كون القران كله عربيا
والضمير فى انا انزلناه للسورة لا للقران وقد يطلق القران على
السورة وعلى الاية فان قيل يصدق على كل سورة واية انها بعض
القران وبعض الشئ لا يصدق عليه نفس ذلك الشئ قلنا هذا
انما يكون فيما لم يشارك البعض الكل فى مفهوم الاسم كالعشرة فانه
اسم لمجموع الاحاد المخصوصة فلا يصدق على البعض بخلاف نحو
الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل
وعلى اى بعض فرض منه فيق هذا البحر ماء ويراد بالماء مفهومه
الكلى ويقال انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذى هو احد
جزئيات ذلك المفهوم والقران من هذا القبيل فيصدق على السورة
انها قران وبعض من القران باعتبارين على انا نقول القران قد وضع
بالاشتراك للمجموع الشخصى وضعا اخر فيصح بهذا الاعتبار ان يق
السورة بعض القران اذا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف الحجتين
والتحقيق ان يق لا ريب فى وضع هذه الالفاظ للمعانى اللغوية
وكونها حقايق فيها لغة ولم يعلم من حال الشارع الا انه استعملها
فى المعانى المذكورة واما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل او انه غلب
فى زمانه واشتهر حتى افاد بغير قرينة فليس بمعلوم لجواز الاستناد
فى فهم المراد منها الى القرائن الحالية او المقالية فلا يبقى لنا وثوق


بالافادة مطلقا وبدون ذلك لا يثبت المط فالترجيح للمثبتين
النافين وان كان المنقول من دليلهم مشاركا في الضعف
لدليل المثبتين **اصل** الحق ان الاشتراك واقع في لغة
العرب وقد احاله شرذمة وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه ثم
ان القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى اذا كان
الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا فجوزه قوم مطلقا
ومنعه آخرون مطلقا وفصل ثالث فمنعه في المفرد وجوزه
في التثنية والجمع ورابع فنفاه في الاثبات واثبته في النفي ثم
اختلف المجوزون فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعض
هؤلاء انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القراين فيجب حمله عليه
وقال الباقون انه بطريق المجاز والاقوى جوازه مطلقا لكنه
في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة لنا على الجواز انتفاء المانع بما
سنبينه من بطلان ما تمسك به المانع وعلى كونه مجازا في
المفرد تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر ارادة الجميع
منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف
موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل
والجزء يجوزه فيكون مجازا فان قلت محل النزاع في المفرد هو استعمال
اللفظ في كل من المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك
على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لا في المجموع
المركب الذي احد المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه
على الكل بل اذا كان للكل تركب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل
بحسب العرف ايضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت

لم ارد بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين
ويستعمل في مجموعهما فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء
وارادة الكل كما توهمه بعضهم ليرد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ
لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان استعماله
في الجميع مقتضيا لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرنا واختصاص
اللفظ ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب
اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء وهو غير مشترط بشيء
مما اشترط في عكسه فلا اشكال ولنا على كونه حقيقة في التثنية
والجمع انهما في حكم تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق
في اللفظ دون المعنى في المفردات الا ترى انه يقال زيدان وزيدون
وما اشبه هذا مع كون المعنى في الآحاد مختلفا وتأويل بعضهم
له بالمسمى تعسف بعيد وح فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة
من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على ان يكون كل واحد منها
مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته احتج المانع مطلقا
بانه لو جاز استعماله فيهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض
انه موضوع لكل من المعنيين وان الاستعمال في كل منهما واذا كان بطريق
الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد له خاصة وهو محال
بيان الملازمة ان له حينئذ ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا
وقد فرض استعماله في جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده و
لهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه انه لا يريد هذا وحده و هذا

وحده فيلزم من ارادته لهما تبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما
وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء بأحدهما
وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرناه من اللازم والجواب انه
مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين معا لا ابقاؤه لكل واحد
منفردا وغاية ما يمكن ح ان يقال ان مفهومي المشترك هما منفردين
فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه فيرجع البحث الى
تسمية ذلك استعمالا له في مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال
وذلك قليل الجدوى واحتج من خص المنع بالمفرد بان التثنية
والجمع متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد
واجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد
من المفرد فان افاد فان افاد المفرد التعدد افاداه والا فلا وفيه نظر
يعلم مما قلناه في حجة ما اخترناه والحق ان يقال ان هذا الدليل انما
يقتضي نفي كون الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة واما نفي
صحته مجازا حيث يوجد العلاقة المجوزة فلا لم احتج من خص الجواز
بالنفي بان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وجوابه ان النفي
انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات واذا لم يكن متعددا فمن اين
يجيء التعدد في النفي حجة مجوزيه حقيقة ان ما وضع له اللفظ واستعمل
فيه هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط كونه مع غيره
على ما هو شأن الماهية لا بشرط شيء وهو متحقق في حال الانفراد
عن الاخر والاجتماع معه فيكون حقيقة في كل منهما والجواب ان الوضع
يتبادر من المفرد عند الاطلاق وذلك اية الحقيقة وح فالمعنى الموضوع

لهيس



له فيه ليس هو الماهية لا بشرط بل هي بشرط شيء واما فيما عداه فالمدعى
حق كما اسلفناه وحجة من زعم انه ظاهر في الجميع عند التجرد
عن القرائن قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في
الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير
من الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم
امر مخالف له قطعا وقوله تعالى ان الله وملايكته يصلون
على النبي فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملايكة الاستغفار وهما مختلفان
والجواب من وجوه احدها ان معنى السجود في الكل واحد وهو غاية
الخضوع وكذا في الصلوة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازا
وثانيها ان الاية الاولى بتقدير فعل كانه قيل ويسجد له كثير من الناس
والثانية بتقدير خبر كانه قيل ان الله يصلي وانما جاز هذا التقدير
لان قوله يسجد له من في السموات وقوله وملايكته يصلون مقارن
له وهو مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل قوله نحن بما عندنا
وانت بما عندك راض والراي مختلف اي نحن بما عندنا راضون
وعلى هذا فيكون قد كرر اللفظ مرادا به في كل مرة معنى لان المقدر
في حكم المذكور وذلك مجاز بالاتفاق وثالثها انه وان ثبت الاستعمال فلا
يتعين كونه حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمناه من الدليل وان كان المجاز
على خلاف الاصل ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع منه
ظاهرة فاين وجه الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة كما
هو المدعى واختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي

كاختلافهم في استعمال المشترك في معانيه فمنعه قوم وجوّزه آخرون
ثم اختلف المجوّزون فأكثرهم على أنه مجاز وربما قيل بكونه حقيقة
ومجازا بالاعتبارين حجة المانعين أنه لو جاز استعمال اللفظ في
المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين أما الملازمة فلأن من شرط
المجاز نصب القرينة المانعة عن إرادة الحقيقة ولهذا قال أهل البيان
المجاز ملزوم قرينة معاندة لإرادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند
لذلك الشيء وإلا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال وجعلوا هذا
الفرق بين المجاز والكناية وح فإذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا
لاستعماله فيما وضع له باعتبار إرادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار
المعنى المجازي وهو ما ذكر من اللازم وأما بطلانه فواضح وحجة المجوزين
أنه ليس بين إرادة الحقيقة وبين إرادة المجاز معا منافاة وإذا لم يكن
ثمة منافاة لم يمتنع اجتماع الإرادتين عند المتكلم واحتجوا لكونه مجازا
بأن استعماله لهما استعمال في غير ما وضع له أولا إذ لم يكن المعنى المجازي
داخلا في الموضوع له وهو الآن داخل فكان مجازا واحتج القائل بكونه
حقيقة ومجازا بأن اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين والمفروض
أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر فلكل واحد من الاستعمالين حكمه
وجواب المانعين عن حجة المجوز ظاهر بعد ما قرروه في وجه التنافي وأما
الحجتان الأخيرتان فهما ساقطتان بعد إبطال الأولى وتزيد الحجة على
مجازيته بأن فيها خروجا عن محل النزاع إذ موضوع البحث هو استعمال
اللفظ في المعنيين على أن يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للإثبات



والنفي

والنفي كما مر آنفا في المشترك وما ذكر في الحجة يدل على أن اللفظ مستعمل
في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمجازي الأول فهو معنى ثالث لهما
وهذا لا نزاع فيه فإن النافي للصحة يجوّز إرادة المعنى المجازي الشامل
ويسمى ذلك بعموم المجاز مثل أن يريد بوضع القدم في قولك لا أضع
قدمي في دار فلان الدخول فيتناول دخولها حافيا وهو الحقيقة
وناعلا وراكبا والتحقيق عندي في هذا المقام أنهم إن أرادوا بالمعنى
الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ تمام الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة
في اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان القول بالمنع متوجها لأن إرادة
المجاز تعانده من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة
المانعة وإن أرادوا به المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه منفردا
كما قرر في جواب حجة المانع في المشترك اتجه القول بالجواز لأن المعنى الحقيقي
يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازيا للفظ فالقرينة اللازمة للمجاز لا
تعانده وحيث كان المعتبر في استعمال المشترك هو هذا فالظاهر اعتباره
هنا أيضا ولعل المانع في الموضعين بناه على الاعتبار الآخر وكلامه صحيح
لكن قد عرفت أن النزاع يعود معه لفظيا ومن هنا يظهر ضعف
القول بكونه حقيقة ومجازا ح فإن المعنى الحقيقي لم يرد بكماله وإنما
أريد منه البعض فيكون اللفظ فيه مجازا أيضا **المطلب الثاني** في
الأوامر والنواهي وفيه بحثان **البحث الأول** في الأوامر **أصل**
صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة
على الأقوى وفاقا لجمهور الأصوليين وقال قوم إنها حقيقة في الندب
فقط وقيل في الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب

وقال علم الهدى رضه انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا
لفظيا في اللغة واما في العرف الشرعي فهي حقيقة في الوجوب فقط
وتوقف قوم في ذلك فلم يدروا للوجوب هي ام للندب وقيل
هي مشتركة بين اشياء ثلثة الوجوب والندب والاباحة
وقيل للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن وزعم قوم انها
مشتركة بين اربعة امور وهي الثلثة السابقة والتهديد وقيل
فيها اشياء اخر لكنها شديدة الشذوذ بينة الوهن فلا جدوى
في التعرض لنقلها لنا وجوه الاول انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده
افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء معللين حسن ذمه
بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب لا يقال القراين على ارادة
الوجوب في مثله موجودة غالبا فلعله انما يفهم منها لا من مجرد
الامر لانا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القراين فليقدر كذلك
لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان يشهد ببقاء الذم عرفا
وبضميمة اصالة عدم النقل الى ذلك يتم المطلب الثاني قوله تعالى
مخاطبا لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر
اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا
ابليس فان هذا الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع و
انما هو في معرض الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب
لما كان متوجها الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه مخالف
الامر والتهديد دليل الوجوب فان قيل الاية انما تدل على ان

مخالف

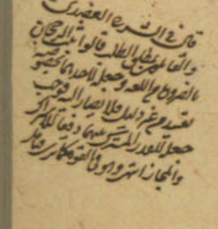
الامر مأمور بالحذر ولا دلالة في ذلك على وجوبه لا يبعد بكون
مخالفة الامر للوجوب وهو غير المتنازع فيه قلنا هذا الامر للايجاب
والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب واباحته
ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر ولا ريب
ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب اذ لو لم يوجد
المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال على
الله تعالى واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي
للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب فان قيل هذا الاستدلال
مبني على ان المراد بمخالفة الامر ترك المأمور به وليس كذلك بل
المراد بها حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب او الندب فيحمل
على غيره قلنا المتبادر الى الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال والاتيان
بالمأمور به واما المعنى الذي ذكرتموه فبعيد من الفهم غير متبادر
عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل وكانها في الاية اعتبرت
متضمنة معنى الاعراض فعديت بعن فان قيل قوله في الاية عن امره
مطلق فلا يعم والمدعى افادته الوجوب في جميع الاوامر قلنا اضافة
المصدر عند عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد واكل عمرو وآية
ذلك جواز الاستثناء منه فانه يصح ان يقال في الاية فليحذر الذين
يخالفون عن امره الا الامر الفلاني على ان الاطلاق كاف في المقصد
اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم والوعيد و
التهديد على مخالفة مطلق الامر الرابع قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا
لا يركعون فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب



لم يتوجه الذم وقد اعترض اولاً بمنع كون الذم على ترك المامور به
بل على تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله تع ويل يومئذ للمكذبين
وثانياً بان الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعاً
فلعل الامر بالركوع كان مقترناً بما يقتضي كونه للوجوب واجيب عن
الاول بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم
به او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع و
الويل بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع
كعقابهم على الاصول وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب
تكذيبهم منافياً للذم لقوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني بانه تعالى
رتب الذم على مجرد مخالفة الامر فيدل على ان لا اعتبار به لا بالقرينة
احتج القائلون بانه للندب بوجهين الاول قوله صلى الله عليه واله
اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة انه رد الاتيان
بالمامور به الى مشيتنا وهو معنى الندب واجيب بالمنع من رده الى مشيتنا
وانما رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب وثانيهما ان اهل اللغة
قالوا لا فارق بين السؤال والامر الا الرتبة فان رتبة الامر اعلى
رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل
على الايجاب لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان
القائل بكون الامر للايجاب يقول بان السؤال يدل عليه ايضاً لان صيغة
افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها السائل
فيه لكن لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب انما يثبت بالشرع فلذلك
لا يلزم المسؤول القبول وفيه نظر والتحقيق ان النقل المذكور عن اهل

اللغة

اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته حجة القائلين
بانه للقدر المشترك ان الصيغة استعملت تارة في الوجوب كقوله
تع اقيموا الصلوة واخرى في الندب كقوله فكاتبوهم فان كانت
موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون
حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعاً للاشتراك
والمجاز والجواب ان المجاز وان كان مخالفاً للاصل لكن يجب المصير
اليه اذا دل الدليل عليه وقد بينا بالادلة السابقة انه حقيقة
في الوجوب بخصوصه فلا بد من كونه مجازاً فيما عداه والا لزم الاشتراك
المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا على ان المجاز
لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضاً لان استعماله في كل واحد
من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية
فيكون استعماله فيه معاً استعمالاً في غير ما وضع له فالمجاز لازم في
غير صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة ومجازاً او للقدر المشترك
ومع ذلك فالتجوز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز اقل منه بتقدير
القدر المشترك لانه في الاول مختص باحد المعنيين وفي الثاني
حاصل فيهما وربما توهم تساويهما باعتبار ان استعماله في القدر المشترك على
الاول مجاز فيكون مقابلاً لاستعماله في المعنى الآخر على الثاني فيتساويان
وليس كما توهم لان الاستعمال في القدر المشترك نادر قد بلغ غاية الندرة والشذوذ
واين هو من اشتهار الاستعمال في كل من المعنيين وانتشاره وانا
ثبتنا ان التجوز اللازم على التقدير الاول اقل كان بالترجيح لو لم يقم
عليه الدليل احق احتج السيد المرتضى على انها مشتركة لغة بانه لا شبهة





في استعمال الصيغة الامر في الايجاب والندب معاً في اللغة والمتعارف
والقران والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل
عنها بدليل قال وما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء
الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة واحتج على
كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة الى العرف الشرعي بحمل الصحابة
كل امر ورد في القران والسنة على الوجوب فكان يناظر بعضهم
بعضاً في مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه امرا من الله
سبحانه او من رسوله لم يقل صاحبه هذا الامر يقتضي الندب او التوقف
بين الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظاهر وهذا
معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك من شان التابعين
لهم وتابعي التابعين لهم فطال ما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون
الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى جرت عاداتهم
وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا الباب قال رضي
الله عنه واما اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون في هذا
الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه الالفاظ في موضوع
اللغة ولم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه ولم يتوقفوا
على الادلة وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة والجواب
احتجاجه الاول انا قد بينا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق
الامر عرفا ثم ان مجرد استعمالها في الندب لا يقتضي كونه حقيقة ايضاً
بل يكون مجازا لوجود اماراته وكونه خيرا من الاشتراك وقوله ان
استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء كاستعمالها في الشيء الواحد

في الدلالة على الحقيقة انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظ الى
الشيئين او الاشياء في الاستعمال اما مع التفاوت بالتبادر وعدمه
او بما اشبه هذا من علامات الحقيقة والمجاز فلا وقد بينا
ثبوت التفاوت واما احتجاجه على انه في العرف الشرعي للوجوب
فيحقق ما ادعيناه اذ الظاهر ان حملهم له على الوجوب انما هو لكونه
له لغة ولان تخصيص ذلك بعرفهم يستدعي تغيير اللفظ عن موضوعه
اللغوي وهو مخالف للاصل هذا ولا يذهب عليك ان ما ادعاه
في اول الحجة استعمال الصيغة للوجوب والندب في القران والسنة
مناف لما ذكر من حمل الصحابة كل امر ورد في القران والسنة على
الوجوب فتامل احتج الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا
لشيء من المعاني لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل
ولا مدخل له واما النقل وهو اما الاحاد ولا يفيد العلم او التواتر
والعادة تقضي بامتناع عدم الاطلاع على المتواتر ممن يبحث ويجتهد
في الطلب فكان الواجب ان لا يختلف فيه والجواب منع الحصر فان ههنا
قسما اخر وهو ثبوته بالادلة التي قدمناها ومرجعها الى تتبع مظان
استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق حجة
من قال بالاشتراك بين الثلثة الاشياء استعماله فيها على حد ما
سبق في احتجاج السيد على الاشتراك بين شيئين والجواب الجواب
حجة القائل بانه للقدر المشترك بين الثلاثة وهو الاذن
كحجة من قال بانه لمطلق الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب
والندب وجوابها كجوابها واحتج من زعم انها مشتركة بين الامور

الاربعة بنحو ما تقدم فی احتجاج من قال بالاشتراك وجوابه مثل

جوابه **فائده** یستفاد من تضاعیف اخبارنا المرویة عن

الأئمة علیهم السلم ان استعمال صیغة الامر فی الندب کان شایعا

فی عرفهم بحیث صار من المجازات الراجحة المساوی احتمالها

من اللفظ لاحتمال الحقیقة عند انتفاء المرجح الخارجی فیشکل

التعلق فی اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم علیهم

السلم **اصل** الحق ان صیغة الامر بمجردها لا اشعار فیها بوحدة

ولا تکرار وانما یدل علی طلب الماهیة وخالف فی ذلك قوم فقالوا

بافادتها التکرار ونزلوها منزلة ان یقول افعل ابدا والاخرون

فجعلوها للمرة من غیر زیادة علیها وتوقف جماعة فلم یدروا

لأیهما هی لنا ان المتبادر من الامر طلب ایجاد حقیقة الفعل والمرة

والتکرار خارجان عن حقیقته کالزمان والمکان ونحوهما فکما ان قول

القایل اضرب غیر متناول لمکان ولا زمان ولا الة یقع بها الضرب

کذلك غیر متناول للعدد فی کثرة ولا قلة نعم لما کان اقل ما یمتثل

الامر هو المرة لم یکن بد من کونها مرادة ویحصل بها الامتثال لصدق

الحقیقة التی هی المطلوبة بالامر بها ویتفرع آخر وهو انا نقطع

بان المرة والتکرار من صفات الفعل اعنی المصدر کالقلیل والکثیر

لانك تقول اضرب ضربا قلیلا وکثیرا ومکررا وغیر مکرر فتقیده

بصفاته المختلفة ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة

لا دلالة له علی خصوصیة شیء منها ثم انه لا خفاء فی انه لیس المفهوم

من الامر الا طلب ایجاد الفعل اعنی المعنی المصدری فیکون معنی

اضرب

اضرب مثلا طلب ضرب ما فلا یدل علی صفة الضرب من تکرار

او مرة او نحو ذلك وما یقال من ان هذا انما یدل علی عدم افادة

الامر الوحدة والتکرار بالمادة فلم لا یدل علیهما بالصیغة فجوابه

انا قد بینا انحصار مدلول الصیغة بمقتضی حکم التبادر فی طلب

ایجاد الفعل واین هذا عن الدلالة علی الوحدة او التکرار احتج الاولون

بوجوه الاول انها لو لم تکن للتکرار لما تکرر الصوم والصلوة وقد

تکررا قطعا الثانی ان النهی یقتضی التکرار فکذلك الامر قیاسا

علیه بجامع اشتراکهما فی الدلالة علی الطلب الثالث ان الامر

نهی عن ضده والنهی یمنع عن المنهی عنه دایما فیلزم التکرار فی

المامور به والجواب عن الاول المنع من الملازمة اذ لعل التکرار

انما فهم من دلیل اخر سلمنا لکنه معارض بالحج فانه قد امر به ولا تکرار

وعن الثانی من وجهین احدهما انه قیاس فی اللغة وهو باطل وان

قلنا بجوازه فی الاحکام وثانیهما بیان الفارق فان النهی یقتضی

انتفاء الحقیقة وهو انما یکون بانتفائها فی جمیع الاوقات والامر

یقتضی اثباتها وهو یحصل بمرة وایضا التکرار فی الامر مانع من فعل

غیر المامور به بخلافه فی النهی اذ التروك تجتمع وتجامع کل فعل وعن

الثالث بعد تسلیم کون الامر بالشیء نهیا عن ضده وتخصیصه بالضد

العام وارادة الترك منه منع کون النهی الذی فی ضمن الامر مانعا

عن المنهی عنه دایما بل یتفرع علی الامر الذی هو فی ضمنه فان کان ذلك

دایما فدایما وان کان فی وقت ففی وقت مثلا الامر بالحرکة دایما

یقتضی المنع من السکون دایما والامر بالحرکة فی ساعة یقتضی المنع

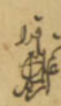
من السكون فيها الا دايما واحتج من قال بالمرة بانه اذا قال السيد
لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما
عد والجواب انه انما صار ممتثلا لان المامور به وهو الحقيقة حصل
بالمرة لا لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها اذ لو كان كذلك لم
يصدق الامتثال فيما بعدها ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى
بالفعل مرة ثانية وثالثة لعد ممتثلا وآتيا بالمامور به وما ذلك
الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب
ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بايهما وقع واحتج المتوقفون بمثل ما مر من
انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والاحاد لا تفيد والتواتر
يمنع الخلاف والجواب على نحو ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكروا فان
سبق المعنى الى الفهم من اللفظ امارة وضعه له وعدمه دليل على
عدمه وقد بينا انه لا يتبادر من الامر الا طلب ايجاد الفعل وذلك
كاف في اثبات مثله **اصل** ذهب الشيخ ره وجماعة الى ان الامر
المطلق يقتضي الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال السيد
المرتضى رض هو مشترك بين الفور والتراخي فيتوقف في تعيين
المراد منه على دلالة تدل على ذلك وذهب جماعة منهم المحقق ابو
القاسم بن سعيد والعلامة ره الى انه لا يدل على الفور ولا على التراخي
بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا هو الاقوى لنا
نظير ما تقدم في التكرار من ان مدلول الصيغة طلب حقيقة الفعل
والفور والتراخي خارجان عنها وان الفور والتراخي من صفات الفعل فلا
دلالة له عليهما حجة القول بالفور امور ستة الاول ان السيد

اذا قال لعبده اسقني ماء فاخر العبد السقي من غير عذر عد عاصيا
وذلك معلوم من العرف ولولا افادته الفور لم يعد من العصاة
واجيب عنه بان ذلك انما يفهم بالقرينة لان العادة قاضية
بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع ما يكون
الصيغة فيه مجردة الثاني انه تعالى ذم ابليس لعنه الله على ترك السجود لآدم
ع بقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور
لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول انك لم تامرني بالبدار وسوف
اسجد والجواب ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت معين و
لم يات بالفعل فيه والدليل على التقييد قوله تعالى فاذا سويته ونفخت
فيه من روحي فقعوا له ساجدين الثالث انه لو شرع التاخير لوجب ان
يكون الى وقت معين واللازم منتف اما الملازمة فلانه لولاه
لكان الى اخر ازمنة الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه غير معلوم والجهل
به يستلزم تكليف المحال اذ يجب على المكلف ان لا يؤخر عن وقته
مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع عن التاخير عنه واما انتفاء
اللازم فلانه ليس في الامر اشعار بتعيين الوقت ولا عليه دليل من خارج
والجواب من وجهين احدهما النقض بما لو صرح بجواز التاخير اذ لا نزاع
في امكانه وثانيهما انه انما يلزم تكليف المحال لو كان التاخير متعينا اذ
يجب تعريف الوقت الذي يؤخر اليه واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه
من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال الرابع قوله تعالى
وسارعوا الى مغفرة فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المامور به
لا حقيقتها لانها فعل الله سبحانه وتعالى فيستحيل مسارعة العبد اليها

الفعل

من ربكم

وح فيجب المسارعة الى فعل المامور به وقوله تعـ فاستبقوا الخيرات
فان فعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما يتحقق
المسارعة والاستباق بان يفعل بالفور واجيب بان ذلك محمول
على فضيلة المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب
الفور فلا يتحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران
في الموسع دون المضيق الا ترى انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام
انه سارع اليه واستبق والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان
بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعة
واستباقا فلا بد من حمل الامر في الايتين على الندب والا كان
مفاد الصيغة فيهما منافيا لما تقتضيه المادة وذلك ليس بجائز
فتامل الخامس ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو عالم وكل
منشئ كالقائل هي طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر
فكذلك الامر الحاق له بالاعم الاغلب وجوابه اما اولا فبانه قياس
في اللغة لانك قست الامر في افادته الفور على غيره من الخبر و
الانشاء وبطلانه بخصوصه ظاهر واما ثانيا فبالفرق بينهما
بان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال اذ الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال
اما مطلقا واما الاقرب الى الحال الذي هو عبارة عن الفور و
كلاهما محتمل فلا يصار الى الحمل على الثاني الا الدليل السادس ان
النهي يفيد الفور فيفيده الامر لانه طلب مثله وايضا الامر بالشيء
نهي عن ضده وهو يقتضي الفور بنحو مامر في التكرار انفا وجوابه
يعلم من الجواب السابق فلا يحتاج الى التقرير واحتج السيد المرتضى



بان الامر قد يرد في القران واستعمال اهل اللغة ويراد به الفور
وقد يرد ويراد به التراخي وظاهر استعمال اللفظ في شيئين
يقتضي انه حقيقة فيهما ومشترك بينهما وايضا فانه يحسن بلا
شبهة ان يستفهم المامور مع فقد العادات والامارات هل
اريد منه التعجيل او التاخير والاستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال
في اللفظ والجواب ان الذي يتبادر من اطلاق الامر ليس الا طلب
الفعل واما الفور والتراخي فانما يفهمان من لفظه بالقرينة
ويكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الاعم اذ قد
يستفهم عن افراد المتواطئ لشيوع التجوز به عن احدها فيقصد
بالاستفهام رفع الاحتمال ولهذا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب
بالتخيير بين الامرين حيث يراد المفهوم من حيث هو من دون ان
يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ ولو كان موضوعا لكل واحد منهما
بخصوصه لكان في ارادة التخيير بينهما منه خروج عن ظاهر اللفظ
وارتكاب التجوز من المعلوم خلافه **فائدة** اذا قلنا بان الامر للفور ولم
يات المكلف بالمامور به في اول اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان به
في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق احتج للاول بان الامر يقتضي كون
المامور فاعلا على الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر وللثاني بان
قوله افعل يجري مجرى قوله افعل في الان الثاني من الامر ولو صرح
بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد هكذا نقل المحقق والعلامة الا
ولم يرجحا شيئا وبنى العلامة الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه
افعل في الوقت الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه افعل

حجاج

فی الوقت الثانی فان عصیت ففی الثالث وهکذا او معناه افعل فی الزمان الثانی من غیر بیان حال الزمان الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضی الامر الفعل فی جمیع الازمان وان قلنا بالثانی لم یقتضه فالمسألة لغویة وقد سبقه الی مثل هذا الکلام بعض العامة وهو وان کان صحیحا الا انه قلیل الجدوی اذ الاشکال انما هو فی مدرک الوجهین اللذین بنی علیهما الحکم لا فیهما فکان الواجب ان یبحث عنه والتحقیق فی ذلک ان الادلة التی استدلوا بها علی ان الامر للفور لیس مفادها علی تقدیر تسلیمها منها دلیل ما یدل علی ان الصیغة بنفسها تقتضیه وهو اکثرها ومنها ما لا یدل علی ذلک وانما یدل علی وجوب المبادرة الی امتثال الامر وهو الایات المامور فیها بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد فی الاستدلال علی الاول لیس له عن القول بسقوط الوجوب حیث یمضی اول اوقات الامکان مفر لان ارادة الوقت الاول علی ذلک التقدیر بعض مدلول صیغة الامر فکان بمنزلة ان یقول اوجبت علیک الامر الفلانی فی اول اوقات الامکان ویصیر من قبیل الموقت ولا ریب فی فواته بفوات وقته ومن اعتمد علی الاخیر فله ان یقول بوجوب الاتیان بالفعل فی الثانی لان الامر اقتضی بظاهره وجوب الاتیان بالمامور به فی ای وقت کان وایجاب المسارعة والاستباق لم یصیره موقتا وانما اقتضی وجوب المبادرة فحیث یعصی المکلف بمخالفته یبقی مفاد الامر الاول بحاله هذا والذی یظهر من سیاق کلامهم ارادة المعنی الاول فیتجه القول بسقوط الوجوب **اصل** الاکثرون علی ان الامر بالشیء مطلقا یقتضی ایجاب ما لا یتم الا به شرطا کان او سببا او غیرهما مع کونه مقدورا وفصل بعضهم





فوافق فی السبب وخالف فی غیره فقال بعدم وجوبه واشتهرت حکایة هذا القول عن المرتضی رض وکلامه فی الذریعة والشافی غیر مطابق للحکایة ولکنه یوهم ذلک فی بادی الرای حیث حکی فیهما عن بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشیء امر بما لا یتم الا به و قال ان الصحیح فی ذلک التفصیل بانه ان کان الذی لا یتم الشیء الا به سببا فالامر بالمسبب یجب ان یکون امرا به وان کان غیر سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فیه لم یجب ان یعقل من مجرد الامر انه امر به ثم اخذ فی الاحتجاج لما صار الیه وقال فی جملته ان الامر ورد فی الشریعة علی ضربین احدهما یقتضی ایجاب الفعل دون مقدماته کالزکوة والحج فانه لا یجب علینا ان نکتسب المال ونحصل النصاب او نتمکن من الزاد والراحلة والضرب الاخر یجب فیه مقدمات الفعل کما یجب هو فی نفسه وهو الصلوة وما جری مجراها بالنسبة الی الوضوء واذا انقسم الامر فی الشرع الی قسمین فکیف نجعلهما قسما واحدا وفرق فی ذلک بین السبب وغیره بانه محال ان یوجب علینا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب اذ مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا ان یمنع مانع ومحال ان یکلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه یجوز ان یکلفنا الصلوة بشرط ان یکون قد تکلفنا بالطهارة کما فی الزکوة والحج وبنی علی هذا فی الشافی نقض استدلال المعتزلة لوجوب نصب الامام علی الرعیة بان اقامة الحدود واجبة ولا یتم الا به وهذا کما تراه ینادی بالمغایرة للمعنی المعروف فی کتب الاصول المشهورة بهذا الاصل وما اختاره السید فیه محل تامل ولیس



التعرض لتحقيق حاله ههنا بأتم فلنعد الى البحث فى المعنى المعروف الحجة
بحكم السبب فنقول انه ليس محل خلاف يعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع
وان القدرة غير حاصلة مع المسببات فيبعد تعلق التكليف بها
وحدها بل قد قيل ان الوجوب فى الحقيقة لا يتعلق بالمسببات لعدم
تعلق القدرة بها اما بدون الاسباب فلامتناعها واما معها فلكونها
ح لازمة لا يمكن تركها فحينئذ ما يورد امر متعلق ظاهرا بمسبب فهو يجب
الحقيقة متعلق بالسبب فالواجب حقيقة هو وان كان فى الظاهر
وسيلة له وهذا الكلام عندى منظور فيه لان المسببات وان كانت
القدرة لا يتعلق بها ابتداء لكنها تتعلق بها بتوسط الاسباب وهذا
القدر كاف فى جواز التكليف بها ثم ان انضمام الاسباب اليها فى التكليف
يرفع ذلك الاستبعاد المدعى فى حال الانفراد ومن ثم حكى بعض الاصوليين
القول بعدم الوجوب فيه ايضا عن بعض ولكنه غير معروف وعلى
كل حال فالذى اراه ان البحث فى السبب قليل الجدوى لان تعليق
الامر بالمسبب نادر واثر الشك فى وجوبه هين واما غير السبب فالاقرب
عندى فيه قول المفصل لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه
بواحدة من الثلث وهو ظ ولا يمتنع عند العقل تصريح الامر بانه غير واجب
والاعتبار الصحيح بذلك شاهد ولو كان الامر مقتضيا لوجوبه لامتنع
التصريح بنفيه احتجوا بانه لو لم يقتض الوجوب فى غير السبب ايضا
للزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالى
بقسميه بط بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض
يجوز تركه وح فان بقى ذلك الواجب واجبا لزم تكليف ما لا يطاق

اذ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا
خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبطلان كل من قسمى اللازم
ظاهر وايضا فان العقلاء لا يرتابون فى ذم تارك المقدمة مطلقا
وهو دليل الوجوب والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب ان
المقدور كيف يكون ممتنعا وانما البحث انما هو فى المقدور وتأثير الايجاب
فى القدرة غير معقول والحكم بجواز الترك ههنا عقلى لا شرعى فان الخطاب
به عبث فلا يقع من الحكيم واطلاق القول فيه يوهم ارادة الشرعى
فينكر وجواز تحقق الحكم العقلى ههنا دون الشرعى يظهر بالتامل وعن
الثانى منع كون الذم على ترك المقدمة وانما هو على ترك الفعل المامور
به حيث لا ينفك عن تركها **اصل** الحق ان الامر بالشىء على وجه
الايجاب لا يقتضى النهى عن ضده الخاص لفظا ولا معنى واما العام
فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو راجع
الى الخاص بل عينه فى الحقيقة فلا يقتضى النهى عنه ايضا وقد يطلق
ويراد به الترك وهذا يدل الامر على النهى عنه بالتضمن وقد كثر الخلاف
فى هذا الاصل واضطرب كلامهم فى بيان محله من المعانى المذكورة
للضد فمنهم من جعل النزاع فى الضد العام بمعناه المشهور اعنى الترك
وسكت عن الخاص ومنهم من قال ان النزاع انما هو فى الضد الخاص
واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشىء على
النهى عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا وعندى فى هذا نظر
لان النزاع ليس بمنحصر فى اثبات الاقتضاء ونفيه ليرتفع فى الضد
العام باعتبار استلزام نفى الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه واجبا

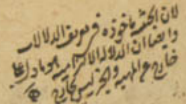


بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في انه هل هو عينه او هو يستلزمه
كما ستسمعه وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد العام بل هو اليه
اقرب ثم ان محصل الخلاف هنا انه ذهب قوم الى ان الامر بالشئ
عين النهي عن ضده في المعنى وآخرون الى انه يستلزمه وهم بين
مطلق الاستلزام ومصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم فنفى العينية
لفظا واثبت اللزوم معنى مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص
لنا على عدم الاقتضاء في الخاص لفظا انه لو دل لكانت واحدة من
الثلث وكلها منتفية اما المطابقة فلان مفاد الامر لغة عرفا
هو الوجوب على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست الا رجحان
الفعل مع المنع من الترك وهذا ليس معنى النهي عن الضد الخاص ضرورة
اما التضمن فلان جزءه هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته
للاضداد الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام فلان شرطها
اللزوم العقلي او العرفي ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة
الامر لا يحصل منه الانتقال الى تصور الضد الخاص فضلا عن
النهي عنه ولنا على انتفائه معنى ما سنبينه من ضعف متمسك
مثبتيه وعدم قيام دليل صالح سواه عليه ولنا على الاقتضاء
في العام بمعنى الترك ما علم ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما
المنع من الترك فصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي
عن الترك بالتضمن وذلك واضح احتج الذاهب الى انه عين النهي
عن الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافه
واللازم باقسامه باطل بيان الملازمة ان كل متغايرين اما ان يكونا

متاوس

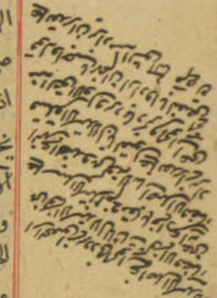
متساويين في الصفات النفسية او لا والمراد بالصفات النفسية
ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان
ويقابلها المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز
له فان تساويا فيها فمثلان كسوادين وبياضين والا فاما
ان يتنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما
او لا فان تنافيا كذلك فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان
كالسواد والحلاوة ووجه انتفاء اللازم باقسامه انهما لو كانا
ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما يجتمعان ضرورة
انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون الذي هو ضدها
ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل واحد منهما مع ضد الآخر لان ذلك
حكم الخلافين كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة
فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشئ مع ضد النهي عن ضده وهو
الامر بضده لكن ذلك محال اما لانهما نقيضان اذ يعد افعل هذا
وافعل ضده امرا متنافيا قضاء كما يعد افعله ولا تفعله متناقضا
واما لانه تكليف بغير الممكن وانه محال والجواب ان كان المراد بقولهم
الامر بالشئ طلب لترك ضده على ما هو حاصل المعنى انه طلب للفعل
ضد ضده الذي هو نفس الفعل المامور به فالنزاع لفظي لرجوعه
الى تسمية فعل المامور به تركا لضده وتسمية طلبه نهيا وطريق
ثبوته النقل لغة ولم يثبت ولو ثبت فمحصله ان الامر بالشئ له
عبارة اخرى كالاحجية نحو انت وابن اخت خالتك ومثله لا
يليق ان يدون في الكتب العلمية وان كان المراد ان طلب الكف





عن ضده منفيا مانعوا انه لازم للخلافين وهو اجتماع كل مع ضد
الاخر لان الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك
اذا اجتماع احد المتلازمين مع الشئ يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم
اجتماع كل مع ضده وهو محال وقد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم
للعلم والقدرة واجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين
حجة القائلين بالاستلزام وجهان الاول ان حرمة النقيض
مهية الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض
بالتضمن واعتذر بعضهم عن اخذ المدعى الاستلزام واقتضاء الدليل
التضمن بان الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب بانهم ان ارادوا
بالنقيض الذى هو جزء من مهية الوجوب الترك فليس من محل
النزاع فى شئ اذ لا خلاف فى ان الدال على الوجوب دال على المنع
من الترك والا خرج الواجب عن كونه واجبا وان ارادوا احد
الاضداد الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب ليس من زائد
على رجحان الفعل مع المنع من الترك واين هو من ذلك وانت
اذا احطت خبرا بما حكيناه فى بيان محل النزاع علمت ان هذا الجواب لا
يخ عن نظر لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء على سبيل
الاستلزام فى مقابلة من ادعى انه عين النهى لا على اصل الاقتضاء
وما ذكر فى الجواب انما يتم على التقدير الثانى فالتحقيق ان يردد فى
الجواب بين الاحتمالين فيتلقى بالقبول على الاول مع حمل الاستلزام
على التضمن ويرد بما ذكر فى الجواب على الثانى الوجه الثانى ان امر
الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور

لان الحرمة مأخوذة فى مفهوم الدلالة وايضا ان الدلالة [illegible] خارج عن المهية والجزء ليس بخارج



وما هو هيهنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل
والذم باحدهما كان يستلزم النهى عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه
لانه معناه والجواب المنع من انه لا يذم الا على فعل بل يذم
على انه لم يفعل سلمنا لكنا نمنع تعلق الذم بفعل الضد بل نقول
هو متعلق بالكف ولا نزاع لنا فى النهى عنه واعلم ان بعض اهل
العصر جاول جعل القول بالاستلزام مخصوصا فى المعنوى فقال
المحقق ان من قال ان الامر بالشئ يستلزم النهى عن ضده لا يقول
بانه لازم عقلى له بمعنى انه لا بد عند الامر من تعقله وتصوره بل
المراد باللزوم العقلى مقابل الشرعى يعنى ان العقل يحكم بذلك اللزوم
لا الشرع قال والحاصل انه اذا امر الامر بفعل فصدور ذلك الامر منه
يلزم ان يحرم ضده والقاضى بذلك هو العقل فالنهى عن الضد لازم
له بهذا المعنى وهذا النهى ليس خطابا اصليا حتى يلزم تعقله
بل انما هو خطاب تبعى كالامر بمقدمة الواجب اللازم من الامر بالواجب
اذ لا يلزم ان يتصور الامر هذا كله وانت اذا تاملت كلام
القوم رايت ان هذا التوجيه انما يتمشى فى قليل من العبارات التى
اطلق فيها الاستلزام واما الاكثرون فكلامهم صريح فى ارادة
اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية فحكمه على الكل بارادة المعنى الذى
تعسف بحت بل فرية بينة احتج المفصلون على انتفاء الاقتضاء
لفظا بمثل ما ذكرناه فى برهان ما اخترناه وعلى ثبوته معنى بوجهين
احدهما ان فعل الواجب الذى هو المأمور به لا يتم الا بترك ضده
وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ح فيجب ترك فعل الضد الخاص

ذكره



وهو معنى النهي عنه وجوابه يعلم مما سبق آنفا فانا نمنع وجوب ما
لا يتم الواجب الا به مطلقا بل يختص ذلك بالسبب وقد تقدم
والثاني ان فعل الضد الخاص مستلزم لترك المامور به وهو محرم
قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم والجواب ان
اردتم بالاستلزام الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة الاولى وان
اردتم به مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجي على سبيل التجوز
منعنا الاخيرة وتنقيح البحث ان الملزوم اذا كان علة للازم لم يبعد
كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم لنحو ما ذكر في توجيه اقتضاء
ايجاب المسبب ايجاب السبب فان العقل يستبعد تحريم المعلول من دون
تحريم العلة وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة فان انتفاء التحريم
في احد المعلولين يستدعي انتفاءه في العلة فيختص المعلول الاخر
الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته واما اذا انتفت العلية
بينهما والاشتراك في العلة فلا وجه لاقتضاء تحريم اللازم تحريم
الملزوم اذ لا ينكر العقل تحريم احد امرين متلازمين اتفاقا مع
عدم تحريم الاخر وقصارى ما يتخيل ان تضاد الاحكام باسرها يمنع
من اجتماع حكمين منها في امرين متلازمين وبين فساده ان المستحيل
انما هو اجتماع الضدين في موضوع واحد على ان ذلك لو اثر لثبت قول
الكعبي بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان ترك الحرام لا بد وان يتحقق
في ضمن فعل من الافعال ولا ريب في وجوب ذلك الترك ويمتنع اختلاف
المتلازمين في الحكم وبشاعة هذا القول غير خفية ولهم في رده وجوه
بعضها تكلف حيث ضايقهم القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا

لظنهم ان الترك الواجب لا يتم الا بفعل من الافعال فيكون واجبا
تخييرا والتحقيق في رده انه مع وجود الصارف عن الحرام لا يحتاج
الترك الى شيء من الافعال وانما هي من لوازم الوجود حيث نقول
بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر وان قلنا بالبقاء و
الاستغناء جاز خلو المكلف من كل فعل فلا يكون هناك الا الترك واما
مع انتفاء الصارف وتوقف الامتثال على فعل منها للعلم بانه لا يتحقق
الترك ولا يحصل الا مع فعله فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا
يلتزم بالوجوب في هذا الفرض ولا ضير فيه كما اشار اليه بعضهم ومن
لا يقول به فهو في سعة من هذا وغيره اذا تمهد هذا فاعلم انه ان كان
المراد باستلزام الضد الخاص لترك المامور به انه لا ينفك عنه وليس
بينهما علية ولا مشاركة في علة فقد عرفت ان القول بتحريم الملزوم
ح لتحريم اللازم لا وجه له وان كان المراد انه علة فيه ومقتض له فهو ممنوع
لما هو بين من ان العلة في الترك المذكور انما هي وجود الصارف عن
فعل المامور به وعدم الداعي اليه وذلك مستمر مع فعل الاضداد
الخاصة فلا يتصور صدورها ممن جمع شرائط التكليف مع انتفاء
الصارف الا على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا القول
بتقدير ان يراد بالاستلزام الاشتراك في العلة فانه ممنوع ايضا لظهور
ان الصارف الذي هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد نعم هو
مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد فاذا كان
واجبا كان مما لا يتم الواجب الا به وقد اثبتنا سابقا عدم وجوب غير
السبب من مقدمة الواجب فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدمة

له لكن الصارف باعتبار اقتضائه ترك المأمور به يكون منهيا عنه
قد عرفت فاذا اتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة وذلك
لا ينافي التوصل به الى الواجب فيحصل ويصح الاتيان بالواجب الذي
هو احد الاضداد الخاصة ويكون النهي متعلقا بتلك المقدمة
ومعلولها لا بالضد المصاحب للمعلول وحيث رجع حاصل البحث
ههنا الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به وعدمه فلو رام
الخصم التعلق بما نبهناه عليه بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان
تقول لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله وان كان واجبا موسعا
لكنه لا يصح في الواجب الموسع لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف
عن الفعل المامور به وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع
لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم
اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي ولا ريب في بطلانه لدفعناه
بان صحة البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به يقتضي تمامية الوجه
الاول من الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل على ان الوجوب الذي
يقتضيه التدبر في وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا على القول به
انه ليس على حد غيره من الواجبات والا لكان اللازم في نحو ما اذا وجب
الحج على الناي فقطع المسافة او بعضها على وجه منهي عنه ان لا يحصل
الامتثال حينئذ فيجب عليه اعادة السعي بوجه سائغ لعدم صلاحية
الفعل المنهي عنه للامتثال كما سياتي بيانه وهم لا يقولون بوجوب الاعادة
قطعا فعلم ان الوجوب فيها انما هو للتوصل بها الى الواجب ولا ريب انه
بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء

غايته اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع كالصلاة مثلا
يتوقف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته وكراهة ضده
فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة
وهاتيك الكراهة واجبتين ولا يجوز تعلق الكراهة بالضد
الواجب لان كراهته محرمة فيجتمع حينئذ الوجوب والتحريم في شيء
واحد شخصي وهو باطل كما سيجيء لكن قد عرفت ان الوجوب في
مثله انما هو للتوصل الى ما لا يتم الواجب الا به فاذا فرض ان المكلف
عصى وكره ضدا واجبا حصل له التوصل الى المط فيسقط ذلك
الوجوب لفوات الغرض منه كما علم من مثال الحج ومن هنا يتجه
ان يقال بعدم اقتضاء الامر للنهي عن الخاص وان قلنا بوجوب
ما لا يتم الواجب الا به اذ كون وجوبه للتوصل يقتضي اختصاصه
بحالة امكانه ولا ريب انه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب
وعدم الداعي لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب المقدمة حينئذ
وقد علمت ان وجود الصارف وعدم الداعي مستمر ان مع الاضداد
الخاصة وايضا فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها
انما ينهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل
المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر وحينئذ فاللازم عدم
وجوب ترك الضد الخاص في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه
من حيث كونه مقدمة له فلا يتم الاستناد في الحكم بالاقتضاء اليه
عليك بانعام النظر في هذه المباحث فاني لا اعلم احدا حام حولها
اصل المشهور بين اصحابنا ان الامر بالشيئين او الاشياء على

وجه التخيير يقتضي ايجاب الجميع لكن تخييرا بمعنى انه لا يجب الجميع
ولا يجوز الاخلال بالجميع واتيها فعل كان واجبا بالاصالة وهو
اختيار جمهور المعتزلة وقالت الاشاعرة الواجب واحد لا
بعينه ويتعين بفعل المكلف قال العلامة ره ونعم ما قال الظ
انه لا خلاف بين القولين في المعنى لان المراد بوجوب الكل على البدل
انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع بينها وله الخيار
في تعيين ايها شاء والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عنوا به هذا
فلا خلاف معنوي بينهم نعم هنا مذهب تبرئ كل واحد من المعتزلة
والاشاعرة منه ونسبه كل منهم الى صاحبه واتفقا على فساده
وهو ان الواجب واحد معين عند الله تع غير معين عندنا الا ان
الله تع يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده تع
ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا القول وحيث كان بهذه
المثابة فلا فائدة لنا مهمة في اطالة القول في توجيهه ورده
ولقد احسن المحقق ره حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسئلة
وليست المسئلة كثيرة الفائدة **اصل** الامر بالفعل في وقت يفضل
عنه جائز عقلا واقع على الاصح ويعبر عنه بالواجب الموسع
كصلاة الظهر مثلا وبه قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ
والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة وانكر ذلك
قوم لظنهم انه يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا على ثلاثة
مذاهب احدها ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها ذلك
مختص باول الوقت وهو الظ من كلام المفيد ره على ما ذكره العلامة

وثانيها



وثانيها انه مختص باخر الوقت ولكن لو فعل في اوله كان جاريا مجرى
تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط به الفرض وثالثها انه مختص
بالاخر واذا فعل في الاول وقع مراعى فان بقي المكلف على صفات التكليف
تبين ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات المكلفين كان
نفلا وهذان القولان لم يذهب اليهما احد من طائفتنا وانما
هما لبعض العامة والحق تساوي جميع اجزاء الوقت في الوجوب
بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول الوقت ووسطه واخره
فاي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين
بقائه على صفة التكليف وعدمه ففي الحقيقة يكون راجعا الى
الواجب المخير وهل يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل في ثاني
الحال اذا اخر عن اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى نعم و
اختاره الشيخ ره على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم بن
زهرة والقاضي سعد الدين بن البراج وجماعة من المعتزلة والاكثرون
على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة رحمهما الله وهو الاقرب فيحصل
مما اخترناه في المقام دعويان لنا على الاولى منهما ان الوجوب مستفاد
من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد
تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا
على الجزء الاول من الوقت والاخير على الاخير فان ذلك باطل اجماعا ولا تكراره
في اجزائه بان ياتي بالفعل في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت وليس في
الامر تعرض لتخصيصه باول الوقت او اخره ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا
بل ظاهره ينفي التخصيص ضرورة دلالته على تساوي نسبة الفعل الى

اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص بالاول او الاخر تحكما باطلا
وتعين القول بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت ففي اي جزء اداه
فقد اداه في وقته وايضا لو كان الوجوب مختصا بجزء معين فان كان
اخر الوقت كان المصلي للظهر مثلا في غيره مقدما للصلوة على الوقت
فلا يصح كما لو صلاها قبل الزوال وان كان اوله كان المصلي في غيره
قاضيا فيكون بتاخيره له عن وقته عاصيا كما لو اخر الى وقت العصر
وهما خلاف الاجماع ولنا على الثانية ان الامر ورد بالفعل وليس فيه
تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره ينفي التخيير ضرورة كونه
دالا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره
فيكون القول به ايضا تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين احتجوا
لوجوب العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت او وسطه من غير
بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل ليحصل التمييز
بينهما وحيث يجب فليس هو غير العزم للاجماع على عدم بدلية غيره
وبانه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما
اجزا ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما فيثبت والجواب
عن الاول ان الانفصال عن المندوب ظاهر بما مر فان اجزاء الوقت
في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل منها على سبيل التخيير يجري
مجرى الواجب المخير ففي اي جزء اتفق ايقاعه فهو قائم مقام ايقاعه
في الاجزاء الباقي فكما ان حصول الامتثال في المخير بفعل واحد من
الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب التخييري كذلك ايقاع
الفعل في الجزء الاوسط او الاخير من الوقت في الموسع لا يخرج ايقاعه

فيالاول

في الاول منه مثلا عن وصف الوجوب الموسع وذلك ظاهر
بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يترك شيء وهذا
كاف في الانفصال وعن الثاني انا نقطع بان الفاعل للصلوة مثلا
ممتثل باعتبار كونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجبين
تخييرا اعني الفعل والعزم فلو كان تخيير بينهما لكان الامتثال بها
من حيث انها احدهما على ما هو مقرر في الواجب التخييري وايضا فالا
الحاصل على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس لكون المكلف مخيرا
بينه وبين الصلوة حتى يكونا كخصال الكفارة بل لان العزم على فعل
كل واجب اجمالا حيث يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال وتفصيلا
عند كونه متذكرا له بخصوصه حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت
الايمان سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل وهو واجب مستمر
عند الالتفات الى الواجبات اجمالا او تفصيلا فليس وجوبه على سبيل
التخيير بينه وبين الصلوة واعلم ان بعض الاصحاب توقف في وجوب
العزم على الوجه الذي ذكروه وله وجه وان كان الحكم به متكررا في كلامهم
وربما استدل له بتحريم العزم على ترك الواجب لكونه عزما على الحرام
فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين حيث
لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون مكلفا وهو كما ترى حجة
من خص الوجوب باول الوقت ان الفضلة في الوقت ممتنعة
لادائها الى جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا وح فاللازم
صرف الامر الى جزء معين من الوقت فاما الاول او الاخير لانتفاء
القول بالواسطة ولو كان هو الاخير لما خرج عن العهدة بادائه

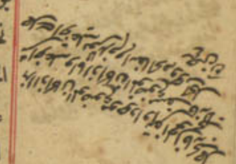


الفضلة

فى الاول وهو بط اجماعا فتعين ان يكون هو الاول والجواب
اما عن امتناع الفضلة فى الوقت فقد اتضح مما حققناه انفا
فلا نطيل باعادته واما عن تخصيص الوجوب بالاول فبانه لو تم لما
جاز تاخيره عنه وهو بط ايضا كما تقدمت الاشارة اليه واحتج
من علق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجبا فى الاول لعصى
بتاخيره لانه ترك للواجب وهو الفعل فى الاول لكن التالى بط
بالاجماع فكذا المقدم وجوابه منع الملازمة والسند ظاهر مما
تقدم فان اللزوم المدعى انما يتم ان لو كان الفعل فى الاول واجبا
على التعيين وليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك ان
الله تع اوجب عليه ايقاع الفعل فى ذلك الوقت ومنعه من اخلائه
عنه وسوغ له الاتيان به فى اى جزء شاء منه وان اختار المكلف ايقاعه
فى اوله او وسطه او اخره فقد فعل الواجب وكما ان جميع الخصال
الواجب المخير يتصف بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا
يجب الاتيان بالجميع بل للمكلف اختيار ما شاء منها فكذا هنا لا يجب
عليه ايقاع الفعل فى الجميع ولا يجوز له اخلاء الجميع عنه والتعيين
مفوض اليه ما دام الوقت متسعا فاذا تضيق تعين عليه الفعل
وينبغى ان يعلم ان بين التخيير فى الموضعين فرقا من حيث ان متعلقه
فى الخصال الجزئيات المتخالفة الحقائق وفيما نحن فيه الجزئيات
المتفقة الحقيقة فان الصلاة المؤداة مثلا فى جزء من اجزاء
الوقت مثل المؤداة فى كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف مخير
بين هذه الاشخاص المتخالفة بتشخصاتها المتماثلة بالحقيقة

وقيل بل الفرق ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وههنا
فى اجزاء الوقت والامر سهل **اصل** الحق ان تعليق الامر بل مطلق
الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار
اكثر المحققين ومنهم الفاضلان وذهب السيد المرتضى الى انه
لا يدل الا بدليل منفصل وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة
من العامة لنا ان قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجرى
فى العرف مجرى قولنا الشرط فى اعطائه اكرامك والمتبادر من
هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر
عند مراجعة الوجدان فيكون فى اللغة ايض هكذا واذا ثبتت الدلالة
على هذا المعنى عرفا ضممنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه
عليها وهى اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة احتج السيد
بان تاثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب
منابه شرط اخر يجرى مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان
قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد
الواحد حتى ينضم اليه آخر فانضمام الثانى الى الاول شرط فى القبول
ثم يعلم ان ضم امراتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثانى ثم يعلم
بدليل ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايض فنيابة بعض الشروط
عن بعض اكثر من ان تحصى واحتج موافقوه مع ذلك بانه لو كان انتفاء
الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تع ولا تكرهوا فتياتكم
على البغاء ان اردن تحصنا دالا على عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن
التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا والجواب عن الاول انه

اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما فى المثال الذى ذكره لم يكن
ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط احدهما فيتوقف انتفاء
المشروط على انتفائهما معا لان مفهوم احدهما لا يعدم الا بعدمهما
وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصا به ولزم
من عدمه عدم المشروط للدليل الذي ذكرناه وعن الثانى
بوجوه احدها ان ظاهر الاية يقتضى عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن
تحصنا لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة اذ انتفاء
الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجود متعلقها
عقلا لان السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع
اخرى والموضوع هنا منتف لانهن اذا لم يردن التحصن فقد
اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه فان
الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه بحيث لا يكون كارها يمتنع
تحقق الاكراه فلا يتعلق به الحرمة وثانيها ان التعليق بالشرط
انما يقتضى انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى
ويجوز ان يكون فائدته فى الاية المبالغة فى النهى عن الاكراه يعنى انهن
اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها او ان الاية نزلت فيمن
يردن التحصن ويكرههن المولى على الزنا وثالثها انا سلمنا ان الاية
تدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر نظرا الى الشرط لكن الاجماع
القاطع عارضه ولا ريب ان الظاهر يدفع بالقاطع **اصل** واختلفوا فى
اقتضاء التعليق على الصفة نفى الحكم عند انتفائها فاثبته قوم
وهو الظاهر من كلام الشيخ وجنح اليه الشهيد فى الذكرى ونفاه





السيد

السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس وهو الاقرب لنا انه لو دل لكان
باحدى الثلث وهى باسرها منتفية اما الملازمة فبينة واما
انتفاء اللازم فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ نفى الحكم عن غير
محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزءه ولانه لو كان كذلك
لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف بفساده واما
بالنسبة الى الالتزام فلانه لا ملازمة فى الذهن ولا فى العرف بين
ثبوت الحكم عند صفة كوجوب الزكوة فى السائمة مثلا وانتفائه
عند اخرى كعدم وجوبها فى المعلوفة احتجوا بانه لو ثبت الحكم
مع انتفاء الصفة لعرى تعليقه عليها عن الفائدة وجرى مجرى
قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود اذا نام لا يبصر
والجواب المنع من الملازمة فان الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتم
بل هى كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف او الاحتياج
السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها ولدفع
توهم عدم تناول الحكم له كما فى قوله نعم ولا تقتلوا اولادكم خشية
املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم جواز القتل
معها فدل بذكرها على ثبوت التحريم عندها ايض ومنها ان يكون
المصلحة مقتضية لاعلامه حكم الصفة بالنص وما عداها بالبحث
والفحص ومنها وقوع السؤال عن محل الوصف دون غيره فيجاب على
طبقه او تقدم بيان حكم الغير لنحو هذا من قبل واعترض بان الخصم
انما يقول بالمفهوم التخصيص بالوصف نفى الحكم عن غير محله اذا لم يظهر للتخصيص
فائدة سواه فحيث يتحقق ما ذكرتم من الفوائد لا يبقى من محل النزاع



فى شئ وجوابه ان المدعى عدم وجدان صورة لا يحتمل فائدة من تلك
الفوائد وذلك كاف فى الاستغناء عن اقتضاء النفى الذى صرتم
اليه صونا لكلام البلغاء عن التخصيص لا لفائدة مع احتمال فايدة مهما يحصل
الصون ويتادى بما لابد فى الحكمة منه فيحتاج اثبات ما سواه الى
دليل واما تمثيلهم فى الحجة بالابيض والاسود فلانم ان المقتضى
لاستهجانه هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو كونه
بيانا للواضحات اصل والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة
ما بعدها لما قبلها وفاقا لاكثر المحققين وخالف فى ذلك السيد
المرتضى رض فقال تعليق الحكم بغاية انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية
وما بعدها يعلم انتفاؤه واثباته بدليل اخر ووافقه على هذا بعض العامة
لنا ان قول القائل صوموا الى الليل معناه اخر وجوب الصوم مجى الليل
فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيه لم يكن الليل اخرا وهو خلاف المنطوق
احتج السيد رض بنحو ما سبق فى الاحتجاج على نفى دلالة التخصيص بالوصف
حتى انه قال من فرق بين تعليق الحكم بصفة وتعليقه بغاية فليس معه
الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين امرين لا فرق بينهما فان قال
فاى معنى لقوله تعم ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز
ان يكون فيه صوم قلنا واى معنى لقوله عليه السلم فى سائمة الغنم
زكوة مع ان المعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة فى
ان يعلم ثبوت الزكوة فى السائمة بهذا النص ونعلم ثبوتها فى المعلوفة
بدليل اخر قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف والجواب المنع من
مساواته للتعليق بالصفة فان اللزوم هنا ظاهر اذ لا ينفك تصور

الصوم

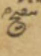
الصوم المقيد بكون اخره الليل مثلا عن عدمه فى الليل بخلافه هناك
كما علمت ومبالغة السيد فى التسوية بينهما لا وجه لها بل التحقيق ما
ذكره بعض الافاضل من انه اقوى دلالة من التعليق بالشرط ولهذا
قال بدلالته كل من قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها اصل قال
اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جائز وان علم الامر انتفاء شرطه
وربما تعدى بعض متاخريهم فاجازه وان علم المامور ايضا مع نقل كثير
منهم الاتفاق على منعه وشرط اصحابنا فى جوازه مع انتفاء الشرط كون الامر
جاهلا بالانتفاء كان يامر السيد عبده بالفعل فى غد مثلا ويتفق موته
قبله فان الامر هنا جائز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط ويكون مشروطا
ببقاء العبد الى الوقت المعين واما مع علم الامر كامر الله سبحانه زيدا بالصوم
غد وهو يعلم موته فيه فليس بجائز وهو الحق لكن لا يتجنبا الترجمة
عن المبحث بما ترى وان تكثر ايرادها فى كتب القوم وسيظهر لك سر
ما قلته وانما لم نراعها لعتها ابتداء قصدا الى مطابقة دليل الخصم لما عنون
به الدعوى حيث جعله على الوجه الذى حكيناه ولقد اجاد علم الهدى
رض حيث تنحى عن هذا المسالك واحسن التادية عن اصل المطلب فقال
وفى الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تعم بشرط ان لا يمنع المكلف
من الفعل وبشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع
وهذا غلط لان الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق
له الى علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز ان يامر
بشرط قال والذى يبين ذلك ان الرسول صلوات الله عليه واله
لو اعلمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل فى وقت مخصوص قبح منا ان نامره

بذلك لا محالة وانما حسن دخول الشرط فيمن نامره فقد علمنا
بصفته في المستقبل الا ترى انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم
ولنا اليه طريق نحو حسن الفعل لانه مما يصح ان نعلمه وكون المامور
متمكنا لا يصح ان يعلم عقلا فانا اذا فقد الخبر فلا بد من الشرط ولابد
ان يكون احدنا في امر يحصل في حكم الظان بتمكن من يامره بالفعل مستقبلا
ويكون الظن في ذلك قايما مقام العلم وقد ثبت ان الظن يقوم مقام
العلم اذا تعذر العلم فاما مع حصوله فلا يقوم مقامه واذا كان القديم
تعالى عالما بتمكن من يتمكن وجب ان يوجه الامر نحوه دون من يعلم انه لا يتمكن
فالرسول صلى الله عليه واله حاله كحالنا اذا اعلمنا الله تعالى من
نامره فعند ذلك نامر بلا شرط قلت هذه الجملة التي افادها
السيد قدس سره كافية في تحرير المقام وافية باثبات المذهب المختار
فلا غرو ان نقلناها بطولها واكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج على ما
صرنا اليه احتج المجوزون بوجوه الاول لو لم يصح التكليف بما علم عدم
شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين وبيان الملازمة
ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف له
فلا تكليف به فلا معصية الثاني لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف
واللازم باطل اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف و
قبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا لا يقال
قد يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا واجتمعت الشرائط
عند دخول الوقت وذلك كاف في تحقق التكليف لانا نقول لنفرض
الوقت المتسع زمانا زمانا وتردد في كل جزء فانه مع الفعل فيه وبعده





ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف في الجزء الاخر فلا
يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة فيه فلا يعلم التكليف واما
بطلان اللازم فبالضرورة الثالث لو لم يصح لم يعلم ابراهيم عليه
السلام بوجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ
وقد علمه والا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى فداء الرابع كما
ان الامر يحسن لمصالح تنشأ من المامور به كذلك يحسن لمصالح تنشأ
من نفس الامر وموضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف من حيث
عدم علمه بامتناع فعل المامور به ربما يوطن نفسه على الامتثال فيحصل
له بذلك لطف في الاخرة وفي الدنيا لانزجاره عن القبيح الا ترى
ان السيد قد يستصلح بعض عبيده باوامر ينجزها عليه مع عزمه على
نسخها امتحانا له والانسان قد يقول لغيره وكلتك في بيع عبيدي مثلا
مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل وامتحانه في امر
العبد والجواب عن الاول ظاهر مما حققه السيد ره اذ ليس نزاعنا
في مطلق شرط الوقوع وانما هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن
المكلف شرعا وقدرته على امتثال الامر وليست الارادة منه قطعا
والملازمة انما تتم بتقدير كونها منه وح فتوجه المنع عليها جلي وعن
الثاني المنع من بطلان اللازم وادعاء الضرورة فيه مكابرة وههنا
وقد ذكر السيد المرتضى رض في تتمة المقام ما يتضح به سند هذا



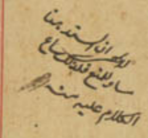
المنع فقال ولهذا نذهب الى انه لا يعلم بانه مامور بالفعل الا بعد تقضي
الوقت وخروجه فيعلم انه كان مامورا به وليس يجب اذا لم يعلم
قطعا انه مامور ان يسقط عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل

وهو صحيح سليم وهذه امارة يغلب معها الظن ببقائه فوجب ان يتحرز
من ترك الفعل والتقصير فيه ولا يتحرز من ذلك الا بالشروع في الفعل
والابتداء به ولذلك مثال في العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعد
مع تجويزه ان يخترمه السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه لما
ذكرناه ولا يجب اذا لم يتحرز ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه من
الاضرار به وهذا الكلام جيد ما عليه في توجيه المنع من مزيد وبه
يظهر الجواب عن استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل
بانعقاد الاجماع على وجوب الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي في نية
وجوب الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل الى القطع فلا
دلالة له على حصول العلم وعن الثالث بالمنع من تكليف ابرهيم عليه السلم
بالذبح الذي هو فري الاوداج بل كلف بمقدماته كالاضجاع وشد اليد
المدية وما يجري مجرى ذلك والدليل على هذا قوله تعم وناديناه ان يا
ابرهيم قد صدقت الرؤيا واما جزعه عليه السلم فلاشفاقه من ان
يؤمر بعد مقدمات الذبح بنفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء
فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات الذبح
زيادة على ما فعله لم يكن قد امر بها اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس
المفدي وعن الرابع انه لو لم يكن الطلب هنا للفعل لما قد علم من امتناعه
بل العزم على الفعل والانقياد اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل في
نفس الفعل واما ما ذكر من المثال فانما يحسن لمكان التوصل الى تحصيل
العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعم اصل الاقرب عندي
ان نسخ مدلول الامر وهو الوجوب لا يبقى معه الدلالة على الجواز بل يرجع



الى الحكم الذي كان قبل الامر وبه قال العلامة في النهاية وبعض
المحققين من العامة وقال الاكثر بالبقاء وهو مختاره في التهذيب
لنا ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم اعني الاذن في الفعل فقط
وهو قدر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة ولا
يتقوم الا بما فيها من القيود ولا يدخل بدون ضم شيء منها اليه في الوجود
فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول والقول بانضمام
الاذن في الترك اليه باعتبار لزومه لرفع المنع الذي اقتضاه النسخ موقوف
على كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب
دون المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ نسخت
الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذي هو المنع من الترك
لكون رفعه كافيا في رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل التعلق بالمجموع وبالجزء
الاخر الذي هو رفع الحرج من الفعل كما ذكره البعض وان كان قليل الجدوى
لكونه راجعا في الحقيقة الى التعلق بالمجموع احتجوا بان المقتضي للجواز موجود
والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الجواز جزء
من الوجوب والمقتضي للمركب مقتض لاجزائه واما الثاني فلان الموانع
كلها منتفية بحكم الاصل والفرض سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية
لان الوجوب ماهية مركبة والمركب يكفي في رفعه رفع احد اجزائه فيكفي في
رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذي هو جزؤه وح فلا يدل نسخه
على ارتفاع الجواز فان قيل لا نم عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز
لان الفصل علة لوجود الحصة التي معه من الجنس كما نص عليه جمع من
المحققين فالجواز الذي هو جنس للواجب وغيره لا بد لوجوده في الواجب

لا نق على رفع المنع ظاهر لما ذكر فتامل منه ١٣





من علة هي الفصل له وذلك هو المنع من الترك فزواله مقتض لزوال
الجواز لان المعلول يزول بزوال علته فتثبت ما نعية النسخ لبقاء
الجواز قلنا هذا مردود من وجهين احدهما ان الخلاف واقع في كون
الفصل علة للجنس فقد انكره بعضهم وقال انهما معلولان لعلة واحدة
وتحقيق ذلك يطلب من موضعه وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة له فلا نسلم
ان ارتفاعه مطلقا يقتضي ارتفاع الجنس بل انما يرتفع بارتفاعه اذا لم يخلفه فصل
آخر وذلك لان الجنس انما يفتقر الى فصل ما ومن البين ان ارتفاع المنع
من الترك مقتض لثبوت الاذن فيه وهو فصل آخر للجنس الذي هو
الجواز والحاصل ان للجواز قيدين احدهما المنع من الترك والاخر الاذن
فيه فاذا زال الاول خلفه الثاني ومن هنا ظهر انه ليس المدعى ثبوت
الجواز بمجرد الامر به وبالناسخ فجنسه بالاول وفصله بالثاني
ولا ينافي هذا اطلاق القول بانه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز حيث ان
ظاهره استقلال الامر به فان ذلك توسع في العبارة واكثرهم مصرحون
بما قلناه فان قيل لما كان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه
وتارة برفع بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوي احتمالي
رفع البعض الذي يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذي يزول معه قلنا
الظاهر يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره فلا
يدفع بالاحتمال وتوضيح ذلك ان النسخ انما توجه الى الوجوب والمقتضي
للجواز هو الامر فيستصحب الى ان يثبت ما ينافيه وحينئذ رفع الوجوب
يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى القطع بثبوت المنافي
فيستمر الجواز ظاهرا وهذا معنى ظهور بقائه والجواب المنع من وجود

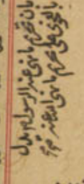


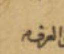
المقتضى

المقتضي فان الجواز الذي هو جزء من مهية الوجوب وقدر مشترك
بينها وبين الاحكام الثلثة الاخر لا تحقق له بدون انضمام
احد قيودها اليه قطعا وان لم يثبت عليه الفصل للجنس لان
الحصار الاحكام في الخمس يعد في الصرورات وح فالشك في وجود
القيد يوجب الشك في وجود المقتضي وقد علمت ان نسخ الوجوب كما
يحتمل التعلق بالقيد فقط اعني المنع من الترك فيقتضي ثبوت نقيضه الذي
هو قيد اخر كذلك يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فانضمام
القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه وجود المقتضي ولو تثبت الخصم في
ترجيح الاحتمال الاول باصالة عدم تعلق النسخ بالجميع لكان معارضا بما
علم وجود القيد فيتساقطان وبهذا يظهر فساد قولهم في اخر الحجة ان
الظاهر يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه والاصل استمراره فان انضمام القيد
مما يتوقف عليه وجود المقتضي ولم يثبت اذا تقرر ذلك فاعلم ان دليل
الخصم لو تم لكان دالا على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور على
السنتهم يريدون بها الاباحة ولا الاعم منه ومن الاستحباب كما يوجد
في كلام جماعة ولا سيما ومن المكروه كما ذهب اليه بعض حتى انهم لم
ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه الا عن شاذ بل ربما رد ذلك
بعضهم ناقلا للقايل به مع ان دليلهم على البقاء كما رايت ينادي بان الباقي هو الاستحباب
وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركبا من الاذن في الفعل وكونه راجحا
ممنوعا من تركه وكان رفع المنع من الترك كافيا في رفع حقيقة الوجوب لا
جرم كان الباقي من مفهومه هو الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه
الاذن في الترك على ما اقتضاه الناسخ تكملت حقيقة الندب وكان هو



البحث الثاني في النواهي اختلف الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة
على نحو اختلافهم في الامر والحق انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره
لانه المتبادر منها في العرف العام عند الاطلاق ولهذا يذم العبد على
فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعله والاصل عدم النقل ولقوله تعـ وما
نهيكم عنه فانتهوا اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول صلى الله عليه وآله عنه
ثبت من ان الامر حقيقة في الوجوب وما اوجب الانتهاء عنه فقد حرم
فعله وما يقال من ان هذا مختص بمناهي الرسول صلعم وموضع النزاع هو
الاعم فيمكن الجواب عنه بمنع ما في احتمال الفصل من البعد هذا واستعمال النهي
في الكراهة شايع في اخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلم على نحو ما قلناه
في الامر **اصل** واختلفوا في ان المطلوب بالنهي ما هو فذهب الاكثرون الى
انه هو الكف عن الفعل المنهي عنه ومنهم العلامة ره في تهذيبه وقال
في النهاية المط بالنهي نفس ان لا تفعل وحكى انه قول جماعة كثيرة وهذا هو
الاقوى لنا ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد ممتثلا ويمدحه العقلاء
على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف عنه بل لا يكاد يخطر الكف
ببال اكثرهم وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم
يصدق الامتثال ولا يحسن المدح على مجرد الترك احتجوا بان النهي تكليف
ولا تكليف الا بمقدور للمكلف ونفي الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له
لكونه عدما اصليا والعدم الاصلي سابق على القدرة وحاصل قبلها وتحصيل
الحاصل محال والجواب المنع من انه غير مقدور لان نسبة القدرة الى طرفي
الوجود والعدم متساوية فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده
مقدورا اذ تاثير صفة القدرة في الوجود فقط وجوب لا قدرة فان





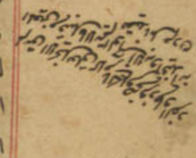
قيل

قيل لابد للقدرة من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض وايضا
فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به والعدم سابق مستمر فلا يصلح
اثرا للقدرة المتاخرة قلنا العدم انما يجعل اثرا للقدرة باعتبار استمراره
وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار في حيز المنع وذلك لان القادر يمكنه
ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار
المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد بها **اصل** قال السيد المرتضى ره
وجماعة منهم العلامة في احد قوليه ان النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار
بل هو محتمل له وللمرة وقال قوم بافادته الدوام والتكرار وهو القول الثاني
للعلامة ره اختاره في النهاية ناقلا له عن الاكثر واليه اذهب لنا ان النهي يقتضي
منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود وهو انما
يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال فرد منها
يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لصدقها به ولهذا اذا نهى السيد عبده
عن فعل فانتهى مدة يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا مخالفا
لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر
بذهاب المدة التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك وليس نهي السيد متناولا
غيرها لم يقبل ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان
احتجوا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك فان الحايض
نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام وبانه ورد للتكرار كقوله تعـ ولا
تقربوا الزنا وخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم والاشتراك
والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك وبانه يصح تقييده
بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون للمشترك والجواب



عن الاول ان كلامنا في النهي المطلق وذلك مختص بوقت الحيض لانه
مقيد به فلا ينافي ولعمومه الاكثري انه عام لجميع اوقات الحيض وعن
الثاني ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض
في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام على انك قد عرفت في
نظيره سابقا ان ما فروا منه بجعل الوضع للقدر المشترك اعني لزوم
الاشتراك او المجاز لازم عليهم من حيث ان الاستعمال في خصوص
المعنيين يصير مجازا فلا يتم لهم الاستدلال به وعن الثالث ان التجوز
جائز والتاكيد واقع في الكلام مستعمل بحيث يفيد بخلاف الدوام
ذلك قرينة المجاز وحيث يؤتى بما لو فقد يكون تاكيدا فائدة لما اثبتنا
كون النهي للدوام والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه
ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا والوجه في ذلك واضح اصل
الحق امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك مخالفا من
اصحابنا ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا واجازه قوم وينبغي تحرير محل
النزاع اولا فنقول الوحدة تكون بالجنس وبالشخص فالاول يجوز ذلك فيه
بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر وربما
منعه مانع لكنه شديد الضعف شاذ والثاني اما ان تتحد فيه الجهة
او تتعدد فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مأمورا به
منهيا عنه فذلك مستحيل قطعا وقد يجيزه بعض من جوز تكليف المحال
قبحهم الله ومنعه بعض المجيزين لذلك نظرا الى ان هذا ليس تكليفا بالمحال
بل هو محال في نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز وان
تعددت الجهة بان كان للفعل جهتان يتوجه اليه الامر من احديهما والنهي

من الاخرى فهو محل البحث وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة يؤمر
بها من جهة كونها صلاة وينهى عنها من حيث كونها غصبا فمن احال
اجتماعهما ابطلها ومن اجاز صححها لنا ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب
لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق
اذ الامتناع انما نشا من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك
لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به
وذاك منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية
معه قطعا فالصلوة في الدار المغصوبة وان تعددت فيها جهة الامر والنهي
لكن المتعلق الذي هو الكون متحد فلو صحت لكان مامورا به من حيث انه
احد الاجزاء المامور بها للصلوة ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون
في الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي وهو متحد وقد بينا امتناعه فتعين
بطلانها احتج المخالف بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب
ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع بانه
مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون الثاني انه لو امتنع الجمع
لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم
باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر الصلاة ومتعلق النهي الغصب
وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان
عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي حتى
لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق والجواب عن الاول ان الظاهر في
المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن
المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلاة

سلمنا لكنا نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في
حيز المنع حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت وعن الثاني ان
الغصب وان كان مغاير الحقيقة الصلوة الا ان الكون الذي هو جزؤها
بعض جزئياته اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون
صار متعلقا للنهي ضرورة ان الاحكام انما يتعلق بالكليات باعتبار وجودها
فالفرد الذي يتحقق به الكلي هو الذي يتعلق به الحكم حقيقة وهكذا
يقال في جهة الصلاة فان الكون المامور به فيها وان كان كليا لكنه انما
يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر في الحقيقة انما هو الفرد الذي يوجد منه
ولو باعتبار الحصة التي في ضمنه من الحقيقة الكلية على ابعد الرأيين في
وجود الكلي الطبيعي وكما ان الصلوة الكلية تتضمن كونا كليا فكذا الصلوة

الجزئية تتضمن كونا جزئيا فاذا اختار المكلف ايجاد كلي الصلوة بالجزئي
المعين منها فقد اختار ايجاد كلي الكون بالجزئي المعين منه الحاصل في ضمن
الصلوة المعينة وذلك يقتضي تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر والنهي وهو
شيء واحد قطعا قوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما الخ ان اراد به خروجهما
عن الوصف بالصلوة والغصب فمسلم ولا يجديه اذ لا نزاع في اجتماع الجنسين
وتحقق الاعتبارين وان اراد به انهما باقيان على المغايرة والتعدد بحسب

الواقع والحقيقة فهو غلط ظاهر ومكابرة محضة لا يرتاب فيها ذو مسكة
وبالجملة فالحكم هنا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه ولم يطلق في
سبيل الجدال والعصبية عنانه **اصل** اختلفوا في دلالة النهي على
فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها يدل في العبادات لا في المعاملات وهو
مختار جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون بالدلالة فقال

جمع منهم المرتضى ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال آخرون بدلالة اللغة
عليه ايضا والاقوى عندي انه يدل في العبادات بحسب اللغة والشرع
دون غيرها مطلقا فهنا دعويان لنا على اولهما ان النهي يقتضي كون ما
تعلق به مفسدة غير مراد للمكلف والامر يقتضي كونه مصلحة مرادا وهما
متضادان فالاتي بالمنهي عنه لا يكون اتيا بالمامور به ولازم ذلك
عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعني بالفساد الا هذا
ولنا على الثانية انه لو دل لكان باحدى الثلث وكلها منتفية
اما الاولى والثانية فظاهر واما الالتزام فلانها مشروطة باللزوم العقلي
او العرفي كما هو معلوم وكلاهما مفقود يدل على ذلك انه يجوز عند
العقل وفي العرف ان يصرح بالنهي عنها وانها لا تفسد بالمخالفة من دون
حصول تناف بين الكلامين وذلك دليل على عدم اللزوم بينهما احتج
القائلين بالدلالة مطلقا بحسب الشرع لا اللغة ان علماء الامصار في
جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابوابه كالانكحة
والبيوع وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها
النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين
ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين
فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى
بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة
اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة
فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة
النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة واما انتفاء

الدلالة لغة فلان وفساد الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي
ما يدل عليه لغة قطعا والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء بمجرده ما
لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع اذ الخلاف والتشاجر فيه
ظاهر جلي وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجود
الحكمة في الثبوت اذ من الجائز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت
النداء مثلا مع ترتب الاثر عليه من اشتغال الملك عليه نعم هذا في العبادات
معقول فان الصحة فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال تدل على
وجود الحكمة المطلوبة والا لم يحصل وبما قدمناه في الاحتجاج على دلالة النهي
على الفساد في العبادات يظهر جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة فانه على
عمومه ممنوع نعم هو في غير العبادات متوجه واحتج مثبتوها كذلك لغة



لغة

ايضا بوجهين احدهما ما استدل به على دلالته شرعا من انه لم يزل العلماء
يستدلون بالنهي على الفساد واجاب عنه ولیک بانه انما يقتضي دلالته على
الفساد واما ان تلك الدلالة بحسب اللغة فلا بل الظاهر ان استدلالهم به على الفساد
انما هو لفهمهم دلالته عليه شرعا لما ذكر من الدليل على عدم دلالته لغة والحق ما
قدمناه من عدم الحجية في ذلك وهم وان اصابوا في القول بدلالته شرعا في
العبادات لغة لكنهم مخطئون في هذا الدليل والتحقيق ما استدللنا به سابقا
الوجه الثاني لهم ان الامر يقتضي الصحة لما هو الحق من دلالته على الاجزاء بكلا
تفسيريه والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي
مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد واجاب الاولون بان الامر يقتضي الصحة شرعا
لا لغة ونقول بمثله في النهي وانتم تدعون دلالته لغة وسلمنا في الامر
الحق ان يق لانم وجوب اختلاف احكام المتقابلات لجواز اشتراكها في لازم

واحد فضلا

واحد فضلا عن تناقض احكامها سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة
انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد فمن اين يلزم
في النهي ان يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به
حجة النافين للدلالة مطلقا لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا
للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم منتف لانه يصح ان يقول نهيتك
عن البيع الفلاني بعينه مثلا ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك
واجيب بمنع الملازمة فان قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح
بخلافه وان الظاهر غير مراد ويكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل
عليه عند التجرد عنها وفيه نظر فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك
الظهور وينافيه قطعا وليس بين قوله في المثال لو فعلت لعاقبتك
الخ وبين قوله نهيتك عنه مناقضة ولا منافات يشهد بذلك
الذوق السليم فالحق ان الكلام متجه في غير العبادات وهو الذي مثل
به واما فيها فالحكم بانتفاء اللازم غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا
تصل في المكان المغصوب ولو فعلت كانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور
لا ينكرها الا مكابر **المطلب الثالث** في العموم والخصوص وفيه
فصول **الفصل الاول** في الكلام على الفاظ العموم **اصل** الحق ان
للعموم في لغة العرب صيغة تخصه وهو اختيار الشيخ والمحقق
والعلامة وجمهور المحققين وقال السيد وجماعة انه ليس له
لفظ موضوع اذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك مشترك
بين الخصوص والعموم ونص السيد على ان تلك الصيغ نقلت في عرف
الشرع الى العموم كقوله بنقل صيغة الامر في العرف الشرعي الى الوجوب

وذهب قوم الى ان جميع الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في
الخصوص وانما يستعمل في العموم مجازا لنا ان السيد اذا قال لعبده
لا تضرب احدا فهم من اللفظ العموم عرفا حتى لو ضرب احدا عد
مخالفا والتبادر دليل الحقيقة فيكون كذلك لغة لاصالة
عدم النقل كما مر مرارا فالنكرة في سياق النفي للعموم لا غير حقيقة
وهو المطلوب وايضا لو كان نحو كل واجمعين من الالفاظ المدعى
عمومها مشتركا بين العموم والخصوص لكان القايل رايت الناس
كلهم اجمعين مؤكدا للاشتباه وذلك بطلانه ملازمة ان كل
واجمعين تاكيد لتكرره فيلزم ان يكون الالتباس متاكدا عند التاكيد
التكرير واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل
اللغة في ذلك تكثير الايضاح وازالة الاشتباه احتج القائلون
بالاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ التي تدعى وضعها للعموم
تستعمل فيه تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر
وظاهر استعمال اللفظ في شيئين انه فيهما وقد سبق مثله الثاني
انها لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو ممتنع اذ لا مجال للعقل
بمجرده في الوضع واما بالنقل والاحاد منه لا يفيد اليقين ولو كان
متواترا لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول ان مطلق الاستعمال
اعم من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق وذلك
اية الحقيقة فيكون في الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك
حيث لا دليل عليه وعن الثاني بمنع الحصر فيما ذكر من الاوجه فان تبادر
المعنى من اللفظ عند اطلاقه دليل على كونه موضوعا له وقد بينا

مشتركا بينها لما عرفت ان الصيغ واللفظ العالي

حقيقة

ان المتبادر هو العموم محتج من ذهب الى ان جميع الصيغ حقيقة في
الخصوص ان الخصوص متيقن لانها ان كانت له فمراد وان كانت
للعموم فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف
العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما يكون للخصوص فلا يكون العموم
مرادا ولا داخلا فيه فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى
من جعله للعموم المشكوك فيه وايضا اشتهر في الالسن حتى صار مثلا
انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة
والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا
في الاقل تقليلا للمجاز والجواب اما عن الوجه الاول فبانه اثبات
اللغة بالترجيح وهو غير جائز على انه معارض بان العموم احوط اذ
من المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص
لضاع غيره مما يدخل في العموم وهذا الاخير من نظر واما عن الاخير
فبان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص مخصص ظاهر في
انها للعموم على ان ظهور كونها حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم
الدليل على انها حقيقة في الاقل وقد بينا قيام الدليل عليه هذا
مع التمسك بمثل هذه الشهرة من الوهن اصل الجمع المعرف باللام
يفيد العموم حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب
محققوا مخالفينا على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض من
لا يعتد به منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه واما المفرد
المعرف فذهب جمع من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق
الى الشيخ وقال قوم بعدم افادته واختاره المحقق والعلامة وهو

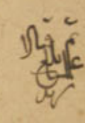
الاقرب لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثنا
منه مطردا وهو منتف قطعا احتجوا بوجهين احدهما جواز وصفه
بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار
الصفر الثاني صحة الاستثنا منه كما في قوله ان الانسان لفي خسر الا الذين
امنوا واجيب عن الاول بالمنع من دلالته على العموم وذلك لان مدلول
العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن الثاني
بانه مجاز لعدم الاطراد وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه
مبني على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر في
موضعه واما الثاني فلانا نقطع انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف
العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق
حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام هو انما
في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد صيغ
العموم النحو هذا شانها ومن البين ان هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك بل انما
يثبت المعنى الاول الذي لا نزاع فيه **فائدة** مهمة حيث علمت ان الغرض
من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة
لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام
الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تع
واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله عليه السلم اذا كان الماء قدر كر
لم ينجسه شيء ونظايره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة
المهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار
وجودها كما علم انفا وح فاما ان يراد الوجود الحاصل لجميع الافراد

او معنى

الجميع غير معين لكن ارادة البعض ينافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل
بيع من البيع وتحريم فرد من الربوا او عدم تنجيس مقدار الكر
من بعض الماء الى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة
فتعين في هذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا نبه
لذلك من متقدمي الاصحاب سوى المحقق قس فانه قال في اخر
هذا البحث ولو قيل اذا لم يكن ثمة معهود وصدر من حكيم فانه
قرينة حالية تدل على الاستغراق لم ينكر ذلك **اصل** اكثر العلما
على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم
الى افادته ذلك وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الاول
لنا القطع بان رجال الاستلا بين الجموع في صلوحه لكل عدد بدلا كرجل
بين الاحاد في صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم فيما
ثنا وله من الاحاد كذلك رجال ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد
ونعم اقل المراتب واجبة الدخول قطعا فعلم كونها مراده وبقي ما سواها
على حكم الشك حجة الشيخ ان هذه اللفظة اذا دلت على القلة والكثرة
وصدرت من حكيم فلو اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب حمله
على الكل وزاد من وافقه من العامة انه يثبت اطلاق اللفظ على كل
مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع
حقايقه فكان اولى والجواب عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة
بانه لو اراد الكل لبينه ايض واما ثانيا فلانا لا نم عدم القرينة اذ
يكفي فيها كون اقل المراتب مرادا قطعا وفيه نظر والتحقيق ان اللفظ
لما كان موضوعا للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق

بالنظر الى الحكمة

محتملا للامرين كسائر الالفاظ الموضوعة للمعاني المشتركة الان اقل
مراتب الخصوص باعتبار القطع بارادته يصير متيقنا وبقي ما عداه
مشكوكا فيه الى ان يدل دليل على ارادته ولا نجد في هذا منافاة للحكمة
بوجه وبهذا يظهر الجواب عن الكلام الاخير فانا نمنع كون اللفظ
حقيقة في كل مرتبة وانما هو للقدر المشترك بينها فلا دلالة
له على خصوص احدها ولئن سلمنا كونه حقيقة في كل منها لكان الواجب
ح التوقف على ما هو التحقيق من ان المشترك لا يحمل على شيء من معانيه
الا بالقرينة وان استعماله في جميعها لا يكون الا مجازا فيحتاج في الحمل عليه الى
الدليل فائدة اقل مراتب صيغة الجمع ثلثة على الاصح وقيل اقلها
اثنان لنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغة بلا قرينة
الزايد على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة في الزايد دون ما هو
معلوم للناس ان علامة المجاز تبادر غيره احتج المخالف بوجوه الاول
قوله تعم فان كان له اخوة والمراد به ما يثنا وكل الاخوين اتفاقا والاصل
في الاطلاق الحقيقة الثاني قوله انا معكم مستمعون خطابا لموسى
وهرون فاطلق ضمير الجمع المخاطبين على الاثنين الثالث قوله عليه
السلم الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان الاتفاق انما
وقع على ثبوت الحجب للاخوين لا على استفادته من الاية فلا دلالة فيه
وعن الثاني بالمنع من ارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما سلمنا
لكن الاصل في الاستعمال انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز
وقد دللنا على كونه مجازا فيما دون الثلثة وعن الثالث انه ليس من محل
النزاع في شيء اذ الخلاف في صيغة الجموع لا في ج م ع اصل ما وضع من



لخطاب

لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا لا
يعم بصيغته من تأخر عن زمن الخطاب وانما يثبت حكمه لهم بدليل
اخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف وذهب قوم منهم الى
تناوله بصيغته لمن بعدهم لنا انه لا يقال للمعدومين يا ايها
الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان الصبي والمجنون اقرب الى
الخطاب من المعدوم لوجودهما واتصافهما بالانسانية مع ان خطابهما
بنحو ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم اجدر ان يمتنع احتجوا بوجهين
احدهما انه لو لم يكن الرسول صلى الله عليه واله مخاطبا لمن بعده لم
يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيان الملازمة انه لا معنى لارساله
الا ان يقال له بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد فرض
انتفاء عمومها بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع والثاني
ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار من بعد الصحابة في
المسايل الشرعية بالايات والاخبار المنقولة عن النبي صلعم وذلك
اجماع منهم على العموم لهم والجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع من انه
لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا
يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاها وللباقين بنصب
الدلايل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم واما عن الثاني
فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم بالخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان يكون
ذلك لعلمهم بان حكمه ثابت عليهم بدليل اخر وهذا مما لا نزاع فيه اذ كونهم
مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين الفصل الثاني في
جملة من مباحث التخصيص اصل اختلف القوم في منتهى التخصيص الى

لتناوله



وقد ذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى والشيخ
رحمهما الله وابي المكارم بن زهرة وقيل حتى يبقى ثلاثة وقيل
اثنان وذهب الاكثر ومنهم المحقق الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من
مدلول العام الا ان يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب
لنا ان القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيها الالف وقد
اكل واحدة او ثلاثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه
الف وقد اخذ دينارا او ثلاثة وكذا قوله كل من دخل داري فهو حر
او كل من جاءك فاكرمه وفسره بواحد او ثلاثة فقال اردت زيدا
او هو مع عمرو وبكر وكذلك لو اريد من اللفظ في جميعها كثرة قريبة
من مدلوله احتج مجوزوه الى الواحد بوجوه الاول ان استعمال العام
في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض
الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي
الى الواحد الثاني انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه واخراج اللفظ عن
موضوعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص الثالث قوله تعالى وانا
له لحافظون وهو تعالى واحد الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس
والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعد اهل اللسان مستهجنا
لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة
وهو المدعى الخامس انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز
وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما بيّنا وله الماء والخبز والجواب عن
الاول المنع من عدم الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل
لجاب العلامة في النهاية وفيه نظر لان اقربية الاكثر الى الجميع يقتضي

ارجحية

ارجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل كما هو المدعى
فالتحقيق في الجواب ان يقال لما كان مبنى الدليل على ان استعمال العام
في الخصوص مجاز كما هو الحق وستعرفه ولا بد في جواز مثله من وجود
العلاقة المصححة للتجوز لاجرم كان الحكم مختصا باستعماله في الاكثر
لانتفاء العلاقة في غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض من مدلول
العام فهو جزء منه وعلاقة الكل والجزء حيث يكون الاستعمال للفظ
الموضوع للكل في الجزء غير مشروطة بشيء كما نص عليه المحققون وانما
الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل على
ما مر تحقيقه وح فما وجه تخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلت
لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء
له كيف وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد و
انما يتصور في مدلوله تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني وليس
كذلك فظهر انه ليس المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما
هو علاقة المشابهة اعني الاشتراك في صفة وهي ههنا الكثرة فلا بد
في استعمال لفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول
العام ليتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعنى
بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب الخ وعن الثاني بالمنع من كون
الامتناع للتخصيص مطلقا بل للتخصيص خاص وهو ما يعد في
اللغة لغوا ومستنكرا وعن الثالث انه غير محل النزاع فانه للتعظيم
وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرت العادة به
من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار



ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا
وعن الرابع انه على تقدير ثبوته كالثالث خارج عن محل النزاع
لان البحث في تخصيص العام والناس على هذا التقدير ليس بعام
بل المعهود والمعهود غير عام وقد يتوقف في هذا لعدم ثبوت صحة
اطلاق الناس المعهود على واحد والامر عندنا سهل وعن الخامس انه غير
محل النزاع ايضا فان كل واحد من الماء والخبز في المثالين ليس بعام بل هو
للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني اعني الخبز والماء المقرر في
الذهن انه يوكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم وحاصل الامر انه مطلق
المعرف بلام العهد الذهني الذي هو قسم من تعريف الجنس على موجود معين
يحتمله وغيره اللفظ والمراد بخصوصه من بين تلك المحتملات
بدلالة القرينة وهذا مثل المعرف بلام العهد الخارجي على موجود معين
من بين معهودات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق تريد به واحدا
من اسواق معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا له من بينها بالقرينة
ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء فكذا ههنا مجوزوه
الى الثلثة او الاثنين ما اصل في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان كانهم جعلوه
زعما لكون الجمع حقيقة في الثلاثة او الاثنين والجواب ان الكلام في
اقل مرتبة يخص اليها العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فالجمع من حيث
هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميهما فلا تعلق لاحدهما بالاخر
فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر **اصل** واذا خص العام فانه في
الباقي مجاز مطلقا على الاقوى وقال الشيخ والمحقق والعلامة في
احد قوليه وكثير من اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو

حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر العلم بعددها
والا فمجاز وذهب اخرون الى كونه حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل
بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية فان خص بمستقل من سمع
او عقل فمجاز وهو القول الثاني للعلامة اختاره في التهذيب ونقل
ههنا مذاهب للناس كثيرة سوى هذه لكنها شديدة الوهن فلا جدوى
في التعرض لنقلها لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا
بينهما واللازم منتف بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم حقيقة
ولا ريب ان البعض مخالف لمجموع المفهوم وقد فرض كونه حقيقة فيه ايضا
فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم
ان الفرض وقع في مثله اذا الكلام في الفاظ العموم وقد ثبت اختصاصها
بها في اصل الوضع حجة القائل بانه حقيقة مطلقا امران احدهما ان اللفظ
كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير
انما طرء عدم تناوله لغيره والثاني انه يسبق الى الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل
غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول ان تناول اللفظ له قبل
التخصيص انما كان مع غيره وبعده يتناوله وحده وهما متغايران
استعمل في غير ما وضع له واعترض بان عدم تناوله للغير وتناوله لا يغير صفة
تناوله لما يتناوله موجب ان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار
تناوله للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل
من حيث انه مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص
يستعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة والقول بانه كان متناولا له حقيقة
تجوز عبارة اذ الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة للفظ وعين

الثاني بالمنع من السبق الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة وبتبوتها
بسبق العموم وهو دليل المجاز واعترض بان ارادة الباقي معلومة
بدون القرينة انما المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج وضعفه
ظاهر لان العلم بارادة الباقي قبل القرينة انما هو باعتبار دخوله
المراد وكونه بعضا منه والمقتضي لكون اللفظ حقيقة فيه هو العلم
بارادته على انه نفس المراد وهذا لم يحصل الا بمعونة القرينة وهي
معنى المجاز حجة من قال بانه حقيقة ان معنى غير منحصر في عدد ان معنى
العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واذا كان
الباقي غير منحصر كان عاما والجواب منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله
للجميع وكان للجميع اولا وقد صار لغيره فكان مجازا ولا يذهب عليك ان منشاء
الغلط في هذه الحجة اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ
وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين في مواضع متعددة ككون صيغ
الامر للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء مجازا في المنقطع وهو
باب استثناء العارض بالمعروض حجة القائل بانه حقيقة ان خص بغير
مستقل انه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال
المسلمون من المقيد بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط
واعتق الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء لكان نحو مسلمون
للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكان نحو الف
سنة الا خمسين عاما مجازا واللوازم الثلثة باطلة اما الاولان
فاجماعا واما الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم بيان الملازمة ان
كل واحد من المذكورات تقييد بقيد هو كالجزء له وقد صار بواسطته لمعنى

غيرما

غيرما وضع له اولا وهي بدونه لما نقلت عنه ومعه لما نقلت اليه ولا
يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والجواب ان
وجه الفرق ظاهر فان الواو في مسلمون كالف ضارب وواو مضروب
جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام في نحو المسلم وان كانت كلمة
الا ان المجموع يعد في العرف كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد من
غير تجوز ونقل من معنى الى اخر فلا نسلم ان المسلم للجنس والالف واللام
للقيد والحكم يكون نحو الف سنة الا خمسين عاما حقيقة بحمل بعد
تسليمه مبني على ان المراد به تمام المدلول وانما الاخراج منه وقع قبل
الاسناد والحكم وانت خبير بانه لا شئ مما ذكرناه في هذه الصور الثلث
يتحقق في العام المخصوص لظهور الامتياز بين اللفظ العام وبين
المخصص وكل منهما كلمة براسها ولان المفروض ارادة الباقي من اللفظ
العام لا تمام المدلول مقدما على الاسناد وح فكيف يلزم من كون مجازا
كون هذه مجازات اصل الاقرب عندي ان تخصيص العام لا
يخرجه عن الحجية في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا
مطلقا ولا اعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا نعم يوجد في كلام
بعض المتأخرين ما يشعر بالرغبة عنه ومن الناس من انكر حجيته
مطلقا ومنهم من فصل واختلفوا في التفصيل على اقوال شتى منها
الفرق بين المتصل والمنفصل فالاول حجة لا الثاني ولا حاجة لنا الى
التعرض لبيانها فانه تطويل لا طائل تحته اذ هي في غاية الضعف والسقوط
وذهب بعض الى انه يبقى حجة في اقل الجمع اثنين او ثلاثة على الرايين لنا
القطع بان السيد اذا قال لعبده كل من دخل داري فاكرمه ثم قال لعبده

تكرم فلانا او قال فى الحال الاول لا تترك اكرام غير من رفع النص فى الجزاء عد فى العرف عاصيا وذمه العقلاء على المخالفة وذلك دليل على ظهوره فى ارادة الباقى وهو المط احتج منكر الحجية مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة اللفظ هو العموم ولم يرد وسايرما تحته من المراتب مجازاته واذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شىء منها وتمام الباقى احد المجازات فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة فى شىء منها ومن هذا يظهر حجية المفصل فان المجازية عنده انما تتحقق فى المنفصل للبناء على الخلاف فى الاصل الثانى انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول ان ما ذكرتم صحيح اذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين احدها اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه كما فى موضع النزاع فان الباقى اقرب الى الاستغراق وما ذكرناه من الدليل يعينه ايضا لافادته كون التخصيص قرينة ظاهرة فى ارادته مضافا الى منافاة عدم ارادته للحكمة حيث يقع فى كلام الحكيم بتقريب ما مر فى بيان افادة المفرد المعرف للعموم اذ المفروض انتفاء الدلالة على المراد هنا من غير جهة التخصيص فيجب الحمل على ذلك البعض ويسقط ما ذكرتم هذا مع ان الحجة غير وافية بدفع القول بحجيته فى اقل الجمع ان لم يكن المحتج بها ممن يرى جواز التجاوز فى التخصيص الى الواحد لكون اقل الجمع حينئذ مقطوعا به على كل تقدير وعن الثانى بالمنع من عدم الظهور فى الباقى وان لم يكن حقيقة وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق وانتفاء

الظهور بالنسبة الى العموم لا يضرنا واحتج الذاهب الى انه حجة فى اقل الجمع بان اقل الجمع هو المحقق والباقى مشكوك فيه فلا يصار اليه والجواب لا نم ان الباقى مشكوك فيه لما ذكرنا من الدليل على وجوب الحمل على ما بقى

اصل ذهب العلامة ره فى التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث فى طلب المخصص واستقرب فى النهاية عدم الجواز ما لم يستقص فى الطلب وحكى فيها كلا من القولين عن بعض من العامة وقد اختلف كلامهم فى بيان موضع النزاع فقال بعضهم ان النزاع فى جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وهو الذى يلوح من كلام العلامة فى التهذيب وصرح به فى النهاية وانكر ذلك جمع من المحققين قائلين ان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا وانما الخلاف فى مبلغ البحث فقال الاكثر يكفى بحث يغلب معه الظن بعدم المخصص وقال بعض انه لا يكفى ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود فى المقامين لنقل جماعة القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين وتصريح آخرين باختياره لكنه ضعيف وربما قيل ان مراد قائله انه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يتبين الخصوص فذاك والا تغير الاعتقاد ونقل عن بعض العلماء انه قال بعد ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار فى عناد واذا عرفت هذا فالاقوى عندى انه لا يجوز

المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب التفحص عنه حتى
يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون
له معارض احتمالا راجحا فانه في الحقيقة جزئي من جزئيات تلك لنا ان
المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية
في الدلالة وقد شاع ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد خص فصار
احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد الامرين على
البحث والتفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط القطع
لانه مما لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل
على عدم الوجود فلو اشترط لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات
احتج مجوز التمسك به قبل البحث بانه لو وجب طلب المخصص في التمسك
بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب
طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز
لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف
قاض بانه يحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف
اللفظ عن حقيقته وبهذا احتج العلامة رحمه الله على مختاره في التهذيب
وهو كالصريح في موافقة هذا القائل فتامل والجواب الفرق بين
العام والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوص كما عرفت فصار حمل اللفظ
على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص ولا كذلك الحقيقة
فان اكثر الالفاظ محمول على الحقائق واحتج مشترط القطع بانه ان كانت
المسألة مما كثر فيه البحث ولم يطلع على مخصص فالعادة قاضية
بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما كثر

فيه

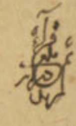


فيه البحث فبحث المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائه ايضا لانه لو اريد
بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه فاذا بحث المجتهد ولم
يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه والجواب منع افادة المقدمتين القطع
عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد فانه كثيرا ما
يكون المسألة مما كثر فيه البحث ويبحث فيها المجتهد فيحكم ثم يجد ما يرجع
به عن حكمه وهو ظاهر **الفصل الثاني** فيما يتعلق بالمخصص **اصل** اذا
تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا ام غيرها وصح عوده الى كل واحد
كان الاخير مخصوصا قطعا وهل يخص معه الباقي [illegible]
جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم يشيرون
في باقي انواع المخصصات الى ان الحال فيها كما في الاستثناء ونحن نجري على
منهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه لاحتياجه
الى تغيير اوضاع الاحتجاجات فنقول ذهب قوم الى ان الاستثناء
المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وفسره بعضهم
بكل واحدة ويحكى هذا القول عن الشيخ ره وقال اخرون انه ظاهر
في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة في اي الامرين
وقال السيد المرتضى رض انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة
وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة مخصوصة
على كل حال نعم يظهر ثمرة الخلاف في استعمال الاستثناء في الاخراج
من الجميع فانه مجاز على ذلك القول محتمل عند اول هذين حقيقة عند ثانيهما
وفصل بعضهم تفصيلا طويلا يرجع حاصله الى اعتماد القرينة على الامرين
واختاره العلامة في التهذيب وليس بجيد لان فرض وجود القرينة يخرج

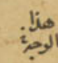
عن محل النزاع اذ هو فيما عرى عنها والذي يقوى في نقصان اللفظ
محتمل لكل من الامرين لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة وليس ذلك لعدم
العلم بما هو حقيقة فيه مذهبا للوقف ولا لكونه مشتركا بينهما مطلقا
كما يقوله المرتضى رض وان كنا في المعنى موافقين له ولولا تصريحه رض بلفظ
الاشتراك في اثناء الاحتجاج لم يأب كلامه الحمل على ما اخترناه فانه
والذي اذهبنا اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى كل واحد
منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل كما قال الشافعي
وتجويز رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة وانه لا نقطع على ذلك الا
بدليل منفصل او عادة او امارة وفي الجملة لا نجوز القطع على ذلك لشيء
يرجع الى اللفظ هذا والحال فيما صرنا اليه نظير ما عرفت في مذهبي الوقف
والاشتراك من الموافقة بحسب الحكم للقول بتخصيص الاخيرة لكونها
متيقنة التخصيص على كل تقدير غاية ما هنا انه لا يعلم كونها مرادة
بخصوصها او في جملة الجميع وهذا لا اثر له في الحكم المطلوب كما هو ظ والمحتاج
الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها ولنقدم على توجيه المختار مقدمة
يسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه المرام ويزداد بتذكرها بصيرة في
تحقيق المقام وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى
جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا
او اجمالا كان الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع
له خاصا ايض وهو ظ لا لبس فيه وان تصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات
اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او
الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه

والموضوع

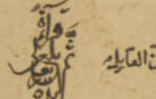
والموضوع له ايضا عاما وله ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات
الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك
المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما
لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاصا فمن القسم الاول من
هذه المشتقات فان الواضع وضع صيغة فاعل مثلا من كل مصدر لمن
قام به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه وعموم الوضع والموضوع
له في ذلك بين ومن القسم الثاني المبهمات كاسم الاشارة فلفظ هذا
مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار به اليه لكن باعتبار تصور الواضع
للمفهوم العام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى
الكلي بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة تحته وانما حكموا لاجل
هذا الاطلاق الا على الخصوصيات فلا يقال هذا ويراد واحد مما يشار
اليه بل لا بد في اطلاقه من القصد الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا
للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك وهكذا الكلام في الباقي ومن هذا
القبيل ايض وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع
من النسبة لكل واحدة من خصوصياته فمن والى وعلى مثلا موضوعات
باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء
معين بخصوصه وفي معناها الافعال الناقصة واما التامة فلها جهتان
وضعها من احديهما عام ومن الاخرى خاص فالعام بالقياس الى ما اعتبر فيها
من النسب الجزئية فانها في حكم المعاني الحرفية فكما ان لفظة من موضوعة
وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك لفظة ضرب مثلا موضوعة
وضعا عاما لكل نسبة للحدث الذي دلت عليه الى فاعل بخصوصها واما



الخاص فبالنسبة الى الحدث وهو واضح انا نمهد هنا قلنا ان ادوات الاستثنا كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج اما الحروف منها فظ واما الفعل فلان الاخراج به انما هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام واما الاسم فلانه من قبيل المشتق والوضع فيه عام كما عرفت ثم ان فرض امكان عود الاستثناء الى كل واحد يقتضى حينئذ صلاحية المستثنى لذلك وهى تحصل باموجبها كونه موضوعا وضع المادة اعنى بالوضع العام وهو الاغلب كان يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما مما هو موضوع كذلك وعلى هذا فاى الامرين اريد من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة واحتيج فى فهم المراد منه الى القرينة كما فى نظائره فان افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع العام انما هى بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك فى شىء لاتحاد الوضع فيه وتعدده فى المشترك لكن فى حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة على ان بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا



فان احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما هو لتعيين المراد لكونه موضوعا لمسميات متناهية بحيث يطلق ويدل على تلك المسميات اذا كان العلم بالوضع حاصلا ويحتاج تعيين المراد منها الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع العام فان مسمياته غير متناهية فلا يمكن حصول جميعها الى الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة الوضع اليها فاحتياجه الى القرينة انما هو لاصل الافادة لا للتعيين و منها كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صلاحيته للعود الى الاخيرة باعتبار معنى والى الجميع باعتبار الخروج فحكمه حكم المشترك وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد فى وضع المفردات



ان القائل

غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين كما ظهر فساد القولين بالعود الى الجميع مطلقا والى الاخيرة مطلقا مع كون الوضع فى الاصل للاعم وعدم ثبوت خلافه احتج المرتضى رض بوجوه الاول انه اذا قال لغيره اضرب غلمانى والق اصدقائى الا واحدا يجوز ان يستفهم المخاطب هل اراد استثناء الواحد من الجملتين او من جملة واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ واشتراكه الثانى انه الظاهر من استعمال اللفظ فى معنيين مختلفين من غير ان تقوم دلالة على انها تجوز بها فى احدهما انها حقيقة فيهما ولا خلاف فى انه وجد فى القرآن واستعمال اهل اللغة استثناء تعقب جملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احدهما اخرى و انما يدعى من خصه باحدهما انه اذا عاد اليهما فلدلالة دلت ومن ارجعه اليهما انه اذا اختص بالجملة التى تليه فلدلالة وهذا من الجماعة اعتراف بانه مستعمل فى الامرين واذا كان الامر على هذا فيجب ان يكون تعقب الاستثناء الجملتين محتملا للرجوع الى الاقرب كما انه محتمل لعمومه للامرين وحقيقة فى كل واحد منهما فلا يجوز القطع على احد الامرين الا بدلالة منفصلة الثالث انه لا بد فى الاستثناء المتعقب لجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما معا والى واحدة منهما لانه من المحال ان لا يكون راجعا الى شىء منهما وقد نظرنا فى كل شىء يعتمد من قطع على رجوعها اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوز لها فلم نجد فيه ما يوجب القطع

على اختصاصه بالجملة التي تليه دون ما تقدمها فوجب عدم القطع على
كل واحد من الامرين ان نقف فيهما ولا نقطع على شيء منهما الا بدلالة
الرابع انا القائل اذا قال ضربت غلماني واكرمت جيراني وآخر
زكوتي قايما وقال صباحا ومساء او في مكان كذا احتمل ما عقب
بذكره من الحال او ظرف الزمان او ظرف المكان ان يكون العامل فيه
والمتعلق به جميع ما تقدم من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق
ما هو اقرب اليه وليس لسامع ذلك ان يقطع بان العامل فيما
عقب بذكره الكل او البعض الا بدليل غير لفظ فكذلك يجب في الاستثناء
والجامع بين الامرين ان كل واحد من الاستثناء والحال والظروف
الزمانية والمكانية فضلة في الكلام تأتي بعد تمامه واستقلاله
قال وليس لاحد ان يرتكب ان الواجب فيما ذكرناه القطع على ان العامل
فيه جميع الافعال المتقدمة الا ان يدل دليل على خلاف ذلك لان
هذا من مرتكبه مكابرة ودفع للمتعارف ولا فرق بين من حمل
نفسه عليه وبين من قال بل الواجب القطع على ان الفعل الذي يعقبه
الحال او الظرف هو العامل دون ما تقدمه وانما يعلم في بعض المواضع
ان الكل عامل بدليل والجواب اما عن الاول فبالمنع من حسن
الاستفهام بالاشتراك بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال سواء
كان بواسطة الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع العام او لعدم
ما هو حقيقة فيه كما يقوله اهل الوقف او لغير ذلك من الاسباب
المقتضية له واما عن الثاني فبانه على تقدير تسليمه انما
يدل على كون اللفظ حقيقة في الامرين لا على الاشتراك والمجاز

كونه بوضع واحد كما قلناه ولا بد في الاشتراك من وضعين واما
عن الثالث فبان عدم الدليل المعين على تحتم عوده الى الجميع واختصاصه
بالاخيرة لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل يتردد الامر بينه وبين
ما قلناه وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة
مع انه لا يدل على الاشتراك بل على الاعم منه ومما قلناه حجة
القول بالرجوع الى الجميع امور ستة احدها ان الشرط المتعقب للجمل
يعود الى الجميع فكذا الاستثناء بجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه و
اتحاد معنييهما فان قوله تعم في آية القذف الا من تاب جار مجرى
قوله ان لم يتوبوا وثانيها ان حروف العطف يصير الجمل المتعددة في
حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رايت زيد بن عبد الله ورايت
زيد بن عمرو وبين قولنا رايت الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع
عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها لا محالة فكذلك ما هو بحكمها وثالثها
ان الاستثناء بمشية الله تع اذا تعقب جملا يعود الى جميعها
بلا خلاف فكذلك الاستثناء بغيره والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء
غير مستقل ورابعها ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة من
الجمل والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ
العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من آخر تناولت الجميع وخامسها
ان طريقة العرب الاختصار وحذف فضول الكلام ما استطاعوا
فلا يليق بهم حيث يتعلق ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة من
ذكره بعدها مريدين به الجميع حتى كانهم ذكروه عقيب كل واحد
اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان مخالفا لما ذكر من طريقتهم الا

نرى انه لو قيل في اية القذف مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا
الذين تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لكان تطويلا
مستهجنا فاقيم فيها مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجملتين
وسادسها ان لواحق الكلام وتوابعه من شرط او استثناء يجب ان
يلحقه ما دام الفراغ منه لم يقع فما دام متصلا لم ينقطع فاللواحق
لاحقة به ومؤثرة فيه فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف
بعضها على بعض يجب ان يؤثر في جميعها والجواب عن الاول المنع من ثبوت
الحكم في الاصل بل هو محتمل كما قلنا في الاستثناء ولو سلم فهو قياس في اللغة
وعن الثاني انه قياس كالاول وعن الثالث ان ذكر المشية عقيب الجمل
ليس باستثناء ولا شرط ولو كان استثناء لكان فيه بعض حروفه ولو كان
شرطا على الحقيقة لما صح دخوله على الماضي وقد تذكر المشية في الكلام
فيقول القائل حججت وزرت ان شاء الله وانما ادخلت المشية في كل هذه
المواضع ليقف الكلام عن النفوذ والمضي لا لغير ذلك فان قيل كيف يقتضي
تعقب المشية اكثر من جملة وقوف حكم الجميع ولم يحتمل التعلق بالاخيرة
فقط قلنا لولا تقدم الاجماع على ذلك لكان القول باحتماله ممكنا لكنهم
نقلوا اجماع الامة على ان حكم الجميع يقف وعن الرابع ان صلاحيته للجميع لا
يوجب ظهوره فيه وانما يقتضي التجويز لذلك والشك فيه فرقا بين ما
يصح عوده اليه وبين ما لا يصح وتناول الفاظ العموم الجمع ليس باعتبار صلاحها
لذلك بل لانها موضوعة للشمول والاستغراق وجوبا فلا وجه
للتشبيه بها في هذا المقام وانما الحسن ان يشبه بالجمع المنكر فانه صالح
للجميع ومع ذلك ليس بظاهر فيه ولا في شيء مما يصلح له من مراتب الجمع

الا ترى ان القايل اذا قال رايت رجالا لكان كلامه صالحا لارادة
البيض والسود والطوال والقصار ولا يظهر منه مع ذلك انه قد اراد
كل من صلح هذا اللفظ له وعن الخامس انهم كما يريدون الاستثناء
من كل جملة فيختصرون بذكر ما يدل على مرادهم في اواخر الجمل
هربا من التطويل بذكره عقيب كل جملة كذلك يريدون الاستثناء
من الجملة الاخيرة فقط فلا بد من القرينة في الحكم بالاختصار وعدمه وعن
السادس ان اعتبار الاتصال في الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة الى
اللواحق كالشرط والاستثناء والمشية انما هو لصحة اللحوق والتاثير فيه
ليتميز حكم ما يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح لا لصيرورتها ظاهرة في التعلق
بجميعه وان كان بعضه منفصلا او بعيدا عن محل المؤثر واحتج من خصه
بالاخيرة بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة
الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة
لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض و
خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة
الثاني ان المقتضي لرجوع الاستثناء الى ما تقدم عدم استقلاله بنفسه
لو استقل لما علق بغيره ومتى علقناه بما يليه استقل وافاد فلا معنى لتعليقه
بما بعد عنه اذ لو جامع افادته واستقلاله ان يعلق بغيره لوجب فيه
لو كان مستقلا بنفسه ان يعلق بغيره الثالث ان من حق العموم
المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره الا لضرورة تقتضي خلاف ذلك
ولما خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها
ولا ضرورة الرابع انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر كل جملة

استثنا لزم مخالفة الاصل وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثنا
اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد
لنص سيبويه عليه وقوله حجة ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على
الاثر الواحد الخامس انه لا خلاف في ان الاستثناء يرجع الى ما يليه دون
ما تقدمه فاذا قال القائل ضربت غلماني الا ثلثة الا واحدا كان
الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي تليه دون ما تقدمها فكذا في
غيرها دفعا للاشتراك السادس ان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل
من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها كما لو سكت
فانه يكون دليلا على استكمال الغرض من الكلام وكما ان السكوت يحول
بين الكلام وبين لواحقه فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية
حائلة بين الاستثناء وبين الاولى فيكون مانعة من تعلقه بها
والجواب عن الاول انه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل
موجب التجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة فلا جهة صحة
لكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه اما للحكم بحال
على القول بان الاستثناء لاخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه
وتعلق الحكم والاسناد كما هو رأي محققي المتاخرين فظ وكذا على القول
بان المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة عبارة عن
الباقي فله اسمان مفرد ومركب واما على القول بان المراد بالمستثنى
منه ما بقي بعد الاستثنا مجازا والاستثناء قرينته وهو مختار
اكثر المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي فلا
مخالفة بحسب الحقيقة وقوله ان ترك العمل بالدليل يعني الاصل في الجملة

من الاستثناء

الواجبة

الواجبة لدفع محذور الهذرية هذر فان الخروج عن اصالة الحقيقة
والمصير الى المجاز عند قيام القرينة مما لا يدانيه شوب الريب ولا
يقربه شبهة الشك وتعلق الاستثناء بالاخيرة في الجملة مقطوع
به فتعليل ترك العمل بالاصل بدفع محذور الهذرية فضول بل
غفلة وذهول لان دفع الهذرية لو صلح بمجرده سببا للخروج
عن الاصل لقبل الاستثنا وان انفصل في النطق عرفا وانقطع
عن المستثنى منه حسا بل وغيره من اللواحق وايضا البديهية شاهدة
بفساده وان كان المراد ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة
العموم والاستثناء مخالف لهذا الاصل يعني القاعدة او استصحاب
هذه الارادة فتوجه المنع البين ظ لان الاتفاق واقع على ان المتكلم ما دام
متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي
وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى
يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره ولو كان صدور اللفظ
بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل
فوات وقته منافيا له ووجب رده ويتشيد لك [illegible]
ايض ولا يجدي معه دفع محذور الهذرية لما عرفت فعلم ان المقتضي
لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال انما هو نص الواضع على ان [illegible]
العدول عن الظاهر بان ياتي بدليله في حال تشاغله بالكلام حيث شاء
منه فما لم يقع الفراغ منه لا يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة
لبقاء مجال الاحتمال نعم لما كان الغرض قد يتعلق بتخصيص الاخيرة
فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار واللفظ صالح

بجب وضعه لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى الكل بالقرينة
وكان تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه على كلا التقديرين وصح
التمسك فى انتفاء التعلق بالباقى بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه
وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة فى شئ وان تعذر وضوح
اشتباه فيه عليك فاستوضحه بالتدبر فى صيغة الامر فانها
على القول باشتراكها بين الوجوب والندب اذا وردت مجردة عن
القرائن تدل على الندب وذلك لان اقتضاءها كون الفعل
راجحا امر متيقن وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك فى نفيه
بالاصل لكونه زيادة فى التكليف غير انها اذا قامت القرينة على الارادة
كان استعمال اللفظ فيه واقعا فى محله غير مستقل به عند الجبرة كما
يقوله من ذهب الى كونه حقيقة فى الندب فقط وهذا مما يفرق بين
القولين حيث لا احتياج الى القرينة بحب الحقيقة على القول بالاشتراك
انما هو فى الحمل على الوجوب وهكذا الحال عند من يقول بانها حقيقة فى
الندب وعند بعض الاصوليين بالاشتراك فى فرق الوقف انما هو
بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون على ارادة الندب بخصوصه
منه وذلك لاينافى الدلالة عليه بالاعتبار الذى ذكرنا وحالنا فيما
نحن فيه هكذا فانا لانعلم قصد المتكلم الكل والاخيرة وحدها
لكنا نعلم ان الاخيرة مقصودة على كل حال فارتفع الشك فى قصد غيرها
لو فرض ان المتكلم نصب قرينة على ارادة الكل لم يكن خارجا عندنا
عن موضوع اللفظ ولا عادلا عن حقيقته بل كان مستعملا له
فيما هو موضوع له عموما ويلزم من قال باختصاص الاخيرة ان

يكون

يكون المتكلم بارادتها مع الباقى متجوزا ومتعديا عن موضوع اللفظ
الى غيره وهذا بعيد جدا بعد ما علمت من عموم الوضع فى المفردات
وانتفاء الدليل فى كلامه وفى الواضع على كون الهيئة التركيبية
موضوعة للتعلق بالاخيرة فقط على انه لو ثبت ذلك لاشكل جواز
التجوز بها فى الجميع لتوقفه على وجود العلاقة وفى تحققها نظر وقد
من غير فرق ان علاقة الكل والجزء بالنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع
للجزء فى الكل ليست على اطلاقها بل لها شرائط هى ههنا مفقودة
والجواب عن الثانى ان حصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة انما يقتضى عدم
القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول به فيها اذا العود الى الجميع عندنا
وعند السيد المرتضى رض محتمل لها وجب على ما قولوه جاز مع افادته
واستقلاله الخ فظاهر البطلان لانه لا يستقل بنفسه ولا تعلق له
بغيره وجوبا ولا جوازا لا يجوز ان يتعلق بغيره قطعا بخلاف ما
نحن فيه فانه من الجائز مع حصول الاستقلال بالاخيرة ان يتعلق
بالجميع وان لم يكن لازما قال علم الهدى رض مشيرا الى هذه الحجة
فى جملة جوابه عنها وهذه الطريقة توجب على المستدل بها ان لا
يقطع بالظاهر من غير دليل على ان الاستثناء ما تعلق بما تقدم
ويقتضى ان يتوقف فى ذلك كما نذهب نحن اليه لانه يدعى دليلا
على ان الاستقلال الان لا يجب تعليقه بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم
يجب فهو جائز فمن اين قطع على ان هذا الذى ليس بواجب لم يرده المتكلم
وليس فيما اقتصر عليه دلالة على ذلك وعن الثالث بنحو الجواب عن
الثانى فانه غاية ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة

بمجرد اللفظ ونحن نقول به لكنه مع ذلك محتمل ولا يسلم الامتناع
الرابع انا نختار عدم الاضمار قوله يلزم ان يكون العامل فيما بعد الا
اكثر من واحد قلنا نعم وانما يلزم ذلك لو كان العامل في المستثنى هو
العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع ايضا لضعف دليله
ومذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو الا لقيام معنى الاستثنا
بها والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضى ولكونها نائبة عن استثنى
كما ان حرف النداء نائب عن انادى وهو المتجه سلمنا لكن نمنع عدم جواز
اجتماع العاملين على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا الحجة بعد
وانما ذكر بعض الائمة نصا انهم حملوها على المؤثرات الحقيقية وضعفه
ظاهر وقد جوزوا في العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات والعلل
الاعرابية كذلك انما هي علامات وما نقل عن سيبويه من النص عليه
لا حجة فيه مع انه قد عورض بنص الكسائي على الجواز وقول الفراء
في باب التنازع مشهور وقد حكم فيه بالتشريك بين العاملين في العمل
اذا كان مقتضاهما واحدا كاعطاني واكرمني الامير واعطيت واكرمت
الامير فالفعلان في المثالين مشتركان في رفع الفاعل ونصب المفعول
من غير تنازع ووافقه على ذلك بعض محققي المتاخرين مستدلا
عليه باصالة الجواز وانتفاء المانع سوى توهم توارد المؤثرين
على اثر واحد وهو مدفوع بان العامل عندهم كالعلامة تجوز تعدد
العلامات قال ويدل على جوازه من حيث اللغة انهم يخبرون
عن الشيء الواحد بامرين متضادين نحو هذا حلو حامض ولا يجوز خلوهما
عن الضمير اتفاقا فهو اما في كل واحد منهما بخصوصه او في احدهما

بعينه

بعينه دون الاخر او فيهما ضمير واحد بالاشتراك والاول باطل لانه يقتضي
كون كل واحد منهما محكوما به على المبتدا وهو جمع بين الضدين
والثاني يستلزم انتفاء الخبرية عن الخالي من الضمير واستقلال
ما فيه الضمير بها وهو خلاف المفروض والثالث هو المطلوب ثم ابدع
نحو من سيبويه قام زيد وذهب عمرو الظريفان والعامل في
الصفة هو العامل في الموصوف ولا يذهب عليك ان هذا الحكم
المنقول عن سيبويه هنا خلاف ما نقل عنه اشهر من النص على
عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم ايضا بعض الائمة عن الخليل وسيبويه
ونقل عن سيبويه ايضا القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف
وارتضاه والجواب عن الخامس ان الاستثناء من الاستثناء انما وجب
رجوعه الى ما يليه دون ما تقدمه لان تعليقه بالامرين يقتضي الغاء
واشتغاله فايدته فان القائل اذا قال لك عندي عشرة دراهم الا درهمين
كان المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا قال عقيب ذلك الا
درهما رجع الاقرار الى تسعة لكونه مخرجا من الدرهمين اللذين
وقع استثناؤهما من العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك
الى العشرة لكان وجوده كعدمه لاخراجه منها مثل ما ادخل ولم يفد
غير ما استفدناه بقوله على عشرة الا درهمين وهو الاقرار بالثمانية
من غير زيادة عليها او نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا
الى ما يليه فقط فانه يرد الاقرار الى التسعة فيفيد وذلك ظاهر
وعن السادس بالمنع من انه لم ينقل عن الاولى الى الابعد استيفاء
غرضه منها وهل هو الا عين التنازع وفيه يعلم فساد القول بخلوه

الجملة الثانية بين الاستثناء وبين الاولى فانه مصادرة اذا عرفت
ذلك كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء من المخصصات المتعقبة
للمتعدد بحيث يصلح لكل واحد منه حكم الاستثناء خلافا وترجيحا
وحجة وجوابا فان بعض من قال بعود الاستثناء الى الاخيرة
حكم بعود الشرط الى الجميع لخيال فاسد والامر فيه هين واشباهه
اذا امعنت النظر في الحجج السابقة لم يشتبه عليك طريق
سوقها الى هنا وتمييز المختار عن المزيف **اصل** ذهب جمع
من الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله
كان ذلك تخصيصا له واختاره العلامة في النهاية وحكى المحقق
ره عن الشيخ انكار ذلك وهو قول جماعة من العامة واختار هو
التوقف ووافقهما العلامة في التهذيب وهو مذهب المرتضى
رض ايضا ولامثلة منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثم قال وبعولتهن احق بردهن والضمير في بردهن للرجعيات
الاول تخص الحكم بالتربص بهن وعلى الثاني لا يختص بل يبقى على
عمومه للرجعيات والبائنات وعلى الثالث يتوقف وهذا
هو الاقرب عندي لنا ان في كل من احتمالي التخصيص وعدمه ارتكابا
للمجاز اما اولا فلان اللفظ العام حقيقة في العموم فاستعماله في
الخصوص مجاز كما عرفت وهو ظاهر واما الثاني فلان تخصيص
الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا اذ وضعه على المطابقة
للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على مقتضى الوضع وكان
مسلوكا به سبيل الاستخدام فان من انواعه ان يراد بلفظ معناه

الحقيقي وبضميره معناه المجازي وما نحن فيه منه اذ قد اريد من
ارادة العموم من المطلقات وهو المعنى الحقيقي له واريد من
ضميره المعنى المجازي اعني الرجعيات واذا ظهر هذا فلا بد
في الحكم بترجيح احد المجازين على الاخر من مرجح والا فالتعارض
فيجب التوقف فان قلت تخصيص العام اعني المظهر وصيرورته
مجازا يستلزم تخصيص المضمر وصيرورته مثله ولا كذلك العكس
فان تخصيص المضمر لا يتعدى الى العام ولا يقتضي مجازيته فيا
ان المجاز اللازم من عدم التخصيص ارجح مما يستلزمه التخصيص
لكون الاول واحدا والثاني متعددا قلت هذا مبني على ان
وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لا لما يراد
بالمرجع وان كان معنى مجازيا له فانه يتحقق المجاز في الضمير
ايضا على تقدير تخصيص العام لكونه مرادا به خلاف ظاهر المرجع
حقيقته وذلك خلاف التحقيق والاظهر ان وضعه لما
يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام المخصوص لم يكن الضمير عاما بل يلزم
تخصيصه وصيرورته مجازا فليس هناك الا مجاز واحد
على التقديرين وما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص هو
الاضمار لان التقدير في الاية وبعولة بعضهن احق وكذا
في نظايرها ومع التخصيص فهو اللازم وقد تقرر ان التخصيص خير
من الاضمار فضعفه ظ بعد ما قررناه اذ لا حاجة الى اضمار
البعض بل يتجوز بالضمير عنه فالتعارض انما هو بين التخصيص
والمجاز والظ تساويهما وان ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص

احتج الاولون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما له يقتضي
مخالفة الضمير للمرجوع اليه واندبط وجوابه منع بطلان المخالفة
مطلقا وباب المجاز واسع وحكم الاستخدام شايع وحجة الشيخ
ومتابعيه ان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه مالم يدل على
تخصيصه دليل ومجرد اختصاص الضمير العايد في الظاهر اليه
لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل براسه فلا يلزم من
خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج الاخر وصيرورته
كذلك والجواب المنع من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير على
التي هي الاصل اعني المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص المرجع
لكن لما كان ذلك مقتضيا للتجوز في اللفظ العام فلا يجدى
الفرار من مجازية الضمير بتقدير اختصاص التخصيص به وبقاء
المرجع على حاله في العموم ولما لم يكن ثمة وجه ترجيح لاحد
المجازين على الاخر لاجرم وجب التوقف لا ريب في جواز
تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم
المخالفة خلاف والاكثرون على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل
شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب احتج
المخالف بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما
تحته اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص والاقوى
ظاهر وليس الامر هنا كذلك فان المنطوق اقوى دلالة
من المفهوم وان كان المفهوم خاصا فلا يصلح لمعارضته فلا
يجب حمله عليه والجواب منع كون دلالة العام بالنسبة الى الخصوص

الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة مطلقا بل التحقيق
ان دلالة اغلب صور المفهوم التي هي حجة او كلها لا يقصر في القوة عن
دلالة العام على خصوصيات الافراد سيما بعد شيوع تخصيص العمومات

اصل لا اختلاف في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر ووجهه
ظ واما تخصيصه بالخبر الواحد على تقدير العمل به فالاقرب جوازه
مطلقا وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكى المحقق ره عن الشيخ
وجماعة منهم انكاره مطلقا وهو مذهب السيد المرتضى رض فانه
قال في اثناء كلامه على انا لو سلمنا ان العمل قد ورد الشرع به لم يكن في
ذلك دلالة على جواز التخصيص بها ومن الناس من فصل فاجازه
ان كان العام خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان او منفصلا او
قيل ان كان العام قد خص بدليل منفصل سواء كان قطعيا ام ظنيا
وتوقف بعض واليه يميل المحقق لكنه بناه على منع كون خبر الواحد
دليلا على الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله
فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرانية سقط وجوب
العمل به لنا انهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب
ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص ولغي
بالمرة ثم احتجوا للمنع بوجهين احدهما ان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني
والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغي والثاني انه لو
جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله
الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص
المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة او لوي

تخصيص العام على الغاء الخاص وهو قائم في النسخ والجواب عن
الاول ان التخصيص وقع في الدلالة لانه دفع للدلالة في بعض
الموارد وهي ظنية وتغيير اخر وهو ان عام الكتاب وان كان
قطعي النقل لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني النقل لكنه
قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه فتساويا وتعارضا فوجب
الجمع بينهما وعن الثاني ان الاجماع الذي ادعيتموه هو الفارق
بين النسخ والتخصيص على ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم
من تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي فليتامل حجة المفصلين ان
الخاص ظني والعام قطعي فلا تعارض الا ان يضعف العام وذلك عند
الاولى بان يدل دليل قطعي على تخصيصه فيصير مجازا وعند الفرقة
الثانية بان يخص بمنفصل لان المخصص بالمنفصل مجاز عندها دون
المتصل والقطعي يترك بالظن اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا
لان نسبته الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان ظاهرا في
الباقي فارتفع مانع القطع والجواب بمثل ما تقدم فان التخصيص
في الدلالة وهي ظنية فلا ينافي قطعية المتن واحتج المتوقف بان كلا
منهما قطعي من وجه ظني من اخر كما ذكرنا فوقع التعارض فوجب
الوقف والجواب يرجح الخبر بان في اعتباره جمعا بين الدليلين
واعتبار الكتاب ابطال للخبر بالكلية والجمع اولى من الابطال بعد ما هنا
قال المحقق هنا يعلم مما نذكره في محله من بحث الاخبار ان شاء الله تعالى
تتمة في بناء العام على الخاص اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر
فاما ان يعلم تاريخهما او لا والاول اما مقترنين او لا والثاني اما ان يتقدم

العام

العام او الخاص فهذه اقسام اربعة الاول ان يعلم الاقتران ويجب
ح بناء العام على الخاص بلا خلاف يعتد به الثاني ان يتقدم
العام فان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان
نسخا له وان كان قبله بني على تاخير بيان العام فمن جوزه جعله
تخصيصا وبيانا له كالاول وهو الحق ومن لم يجوزه من قائل بانه يكون
ناسخا وهو من لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت العمل ومن راد
له وهم المانعون من النسخ قبل حضور الوقت العمل وسياتي تحقيق
ذلك الثالث ان يتقدم الخاص والاقوى ان العام يبنى عليه وفاقا
للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم انه يكون نسخا للخاص وعزاه
المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام علم الهدى وصريح ابي المكارم ابن
زهرة لنا انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص ان
كان وروده قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده ولا
كذلك العمل بالخاص فانه انما يقتضي دفع دلالة العام على بعض ما يتناوله
وجعله مجازا فيما عداه وهو هين عند ذينك الحد وبين فكان
اولى بالترجيح وما يقال من ان العمل بالعام على تقدير التاخير عن وقت
العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص في الازمان فليس التخصيص
في اعيان العام باولى من التخصيص في ازمان الخاص فضعفه ظاهر
لان مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف له
لا مساغ لانكارها ومجرد الاشتراك في مسمى التخصيص نظرا الى
المعنى لا يقتضي المساواة كيف وقد بلغ التخصيص في الشيوع
والكثرة الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص كما مر وحجة القول
بالنسخ وجهان احدهما ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل

جوازه
ح م

المشركين فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا الى ان يأتي على الافراد واحدا بعد واحد وهذا اختصار لذلك المطول او اجمال لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا لما هو بمثابته والثاني ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون مقدما عليه والجواب عن الاول المنع عن التساوي فان تعديد الجزئيات وذكرها يأبا النصوصية يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة بخلاف ما اذا كانت مذكورة باللفظ العام فان التخصيص ح ممكن فلا يصار الى النسخ لما بينا من اولوية التخصيص بالنسبة اليه ولان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع و عن الثاني بانه استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام اخر يرد بعده وتحقيقه انه يتقدم ذاتا و يتأخر وصفا كونه بيانا ولا ضير فيه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق عند نقله القول بالنسخ هنا عن الشيخ علله بانه لا يجيز تاخير البيان كانه يريد به عدم جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن له وان كان قد تقدم عليه ما يصلح للبيان فلا معنى لجعل صورة التقديم من تأخير البيان والجواب عن هذا التعليل اولا انا لا نم عدم جواز تأخير البيان وثانيا انه على تقدير سبق الخاص لا يكون البيان متأخرا ولم يتعرض السيد هنا للاحتجاج على ما صار اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فانهما يشترطان الاقتران في التخصيص القسم الرابع ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل بالخاص ايضا لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام الثلاثة السابقة

وقد

وقد بينا ان الحكم في جميع العمل بالخاص وما قيل من ان الخاص المتأخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا وح فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام المتردد بين ان يكون ناسخا ومخصصا وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا فاما ان يكون الخاص مخصصا او ناسخا وعلى الاول يعمل بالخاص ايضا واما على الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا فيقع التردد في الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا معمولا به وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف يقدم والحال هذه على العام فجوابه ان احتمال النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال التخصيص مطلق فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه الى ان يدل على وجوده دليل والمشروط عدم عند عدم شرطه فلا يصلح احتمال النسخ لمعارضة احتمال التخصيص مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك غير معلوم حيث يجهل الحال فيتمسك في نفيه بالاصل ويلزم منه نفي المشروط الذي هو التخصيص لانا نقول قد علم مما قد مناه رجحان التخصيص على النسخ واذا تردد الامر بينهما يكون التخصيص هو المقدم ولا يصار الى النسخ الا حيث يمتنع التخصيص كما في صورة تأخير الخاص عن وقت العمل فان التخصيص يمتنع ح لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز وهذا يقتضي المصير الى التخصيص حيث لا يدل على خلافه دليل فالاشتراط انما هو في العدول عنه لا اليه ومن البين انه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع

لانه هنا معارض بمثله فيقول الان هنا التخصيص

الخاص

الاقتران السابق والتخصيص

فيجب الحكم بالتخصيص ولئن سلمنا التساوي لاحتمالين فالاشكال
مختص بما اذا كان العام قطعيا والخاص ظنيا فليختص التوقف
اذ ما عداه من الصور خالص من هذا الشوب وح فلا وجه لتحتمل
التوقف في تقديم الخاص بقول مطلق لتردده بين ما ذكر من
الامور بل يستثنى هذه الصور من البين ويبقى الحكم بالتقديم
على حاله في الباقي ولعل هذا المعنى مقصود القايل ولكن قصرت
عبارته عن تاديته الا ان سوق كلامه يا باه هذا وينبغي ان يعلم
ان اثر هذا الاشكال على تقدير ثبوته عند اصحابنا سهل اذ الظاهر ان
جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار واحتمال النسخ انما يتصور في
النبوي منها وهو قليل عندهم كما لا يخفى قال المرتضى رض عند ذكر احتمال
جهل التاريخ وانقطاع العلم بتقديم احدهما او تاخيره وهذا
لا يليق بعموم الكتاب وان تاريخ نزول ايات القران مضبوط
محصور لا اختلاف فيه وانما يصح تقديره في اخبار الاحاد لانها
التي ربما عرض فيها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار الاحاد فقد
سقط عنه كلفة هذه المسئلة فان تكلم فيها فعلى سبيل الفرض و
التقدير والذي يقوى في نفوسنا انا فرضنا ذلك التوقف عن
البناء والرجوع الى ما يوجبه الدليل من العمل باحدهما انتهى كلامه
وما ذهب اليه من التوقف ههنا هو مذهب من قال بالنسخ في القسم
السابق ووجهه بعد ملاحظة ابتناء على مذهبهم هناك التردد
الخاص بين ان يكون مخصصا او منسوخا ولا ترجيح لاحدهما فيتوقف

المطلب الرابع في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

اصل المطلق هو ما دل على شايع في جنسه بمعنى كونه حصة

محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والمقيد خلافه
فهو ما يدل لا على شايع في جنسه وقد يطلق المقيد على معنى اخر
وهو ما اخرج من شايع مثل رقبة مومنة فانها وان كانت شايعة
بين الرقبات المومنات لكنها اخرجت من الشياع بوجه ما من حيث
كانت شايعة بين المومنة وغير المومنة فازيل ذلك الشياع عنه و
قيد بالمومنة فهو مطلق من وجه مقيد من وجه اخر والاصطلاح
الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا
ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما نحو اكرم هاشميا جالس
عالما ولا يحمل احدهما على الاخر بوجه من الوجوه اتفاقا سواء كان
الخطابان المتضمنان بهما من جنس واحد بان كانا امرين او نهيين
ام لا بان يكون احدهما امرا والاخر نهيا وسواء اتحد موجبهما او اختلف
الا في مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ويقول لا تملك رقبة
كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان الظهار والملك حكمين
مختلفين لتوقف الاعتاق على الملك واما ان لا يختلف نحو اكرم
هاشميا اكرم هاشميا عارفا وح فاما ان يتحد موجبهما او يختلف
وان اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين فهذه اقسام ثلاثة
الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة
وان ظاهرت فاعتق رقبة مومنة فيحمل المطلق على المقيد
اجماعا نقله في النهاية ويكون المقيد بيانا للمطلق لا ناسخا
له تقدم عليه او تاخر وقيل نسخ له ان تاخر المقيد ضمنا متعلقا بان
حمل المطلق على المقيد فلانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد

محتم

يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد
لصدقه مع غير ذلك المقيد وبهذا استدل القوم وهو جيد
حيث ينتفي احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب اعني كونه افضل
الافراد او بارادة الوجوب التخييري وكذا لو لم يكن احتمال
التجوز بما ذكرناه منتفيا ولكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز
في لفظ المطلق بارادة المقيد منه اما مع تساوي الاحتمالين
فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض المقتضي
للتساقط او التوقف ويبقى المطلق سليما من المعارض وقد اشار
الى بعض هذا الاشكال في النهاية واجاب عنه بما يرجع الى ان
حمله على المقيد يقتضي تيقن البراءة والخروج عن العهدة
بخلاف ابقائه على الاطلاق فانه لا يحصل معه ذلك اليقين وقد
اخذه بعضهم دليلا على الحكم مستندا مع الدليل الاخر من غير
تعرض للاشكال وهو كما ترى واما انه بيان لا نسخ فلانه نوع
من التخصيص في المعنى فان المراد من المطلق كرقبة مثلا اي فرد
كان من افراد المهية فيصير عاما الا انه على البدل وتصير بتخصيصه
بنحو المؤمنة تخصيصا واخراجا لبعض المسميات من ان يصلح
بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا
فحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتاخر بيان للعام المتقدم
وليس ناسخا له فكذا المقيد المتاخر احتج الذاهب الى كونه ناسخا
مع التاخر بانه لو كان بيانا للمطلق لكان المراد بالمطلق
هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة وانها منتفية

اذ المطلق

اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص والجواب ان المعنى المجازي
انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي ههنا المقيد فيجب
حصول الدلالة والفهم بعده لا قبله وما ذكر ممنوع انما يتم لو وجب
حصولها قبل وليس الامر كذلك وسياتي لهذا مزيد تحقيق عن
قريب الثاني ان يتحد موجبهما منفيين فيعمل بهما معا اتفاقا
مثل ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب الكافر حيث
لا يقصد الاستغراق كما في اشتر اللحم فلا يجزي اعتاق المكاتب
الثالث ان يختلف موجبهما كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار
وتقييدها في كفارة القتل فعندنا انه لا يحمل على المقيد لعدم
المقتضي له وذهب كثير من مخالفينا الى انه يحمل عليه قياسا
مع وجود شرائطه وربما نقل عن بعضهم الحمل عليه مطلقا
وكلاهما باطل لا سيما الاخير **اصل** المجمل هو ما لا يتضح دلالته
ويكون فعلا ولفظا مفردا ومركبا اما الفعل فحيث لا يقترن
به ما يدل على وجه وقوعه واما اللفظ المفرد فكالمشترك لتردده
بين معانيه اما بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار
المتردد بين الفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال لكان مختيرا
بكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول فينتفي الاجمال واما اللفظ المركب
فكقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين
الزوج والولي وكما في مرجع الضمير حيث يتقدمه امران ويصلح
لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا وافضربه لتردده بين زيد
وعمرو وكالمخصص بمجهول نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان

يشغلوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل
بما اوجب الاجمال فيما احل وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام
الا ما يتلى عليكم اذا عرفت هذا فهنا فوائد الاولى ذهب السيد
المرتضى رضي الله عنه وجماعة من العامة الى ان اية السرقة
وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار
اليد قيل وباعتبار القطع ايضا والاكثرون على خلاف ذلك وهو
الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد عند الاطلاق هو جملة العضو
الى المنكب فيكون حقيقة فيه وظاهرا منه حال الاستعمال فلا
اجمال ويتبادر ايضا من لفظ القطع ابانة الشيء عما كان متصلا
به وهو ظاهر فيه فاين الاجمال احتج السيد بان اليد تقع على
العضو بكماله وعلى ابعاضه وان كان لها اسماء تخصها فيقولون
غوصت يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى
المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطى بانامله وكذلك كتبت
بيدي وانما كتب باصابعه وليس يجري قولنا يدي مجرى قولنا
انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة تختص كل بعض منها
باسم من غير ان يقع انسان على ابعاضها كما يقع اسم يد على
كل بعض من هذا العضو واحتج معتبر القطع ايضا مع ذلك
بان القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده
بالسكين قطع يده فحصل الاجمال والجواب عن الاول ان الاستعمال
يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا في الكل
والبعض الا ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة

وذلك

وذلك اية كونه مجازا فيه والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ
الانسان غير معقول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق
وتوقف ما سواها على القرينة ولذلك كان استعمال اليد في الابعاض
متعارفا دون الانسان فان ذلك بمجرده لا يقتضي الاجمال بل لا بد
من كونه غير ظاهر في الكل بحيث لا يسبق احدها بخصوصه الى
الفهم والواقع خلافه وعن الاخير بمثله فانا قد بينا ان القطع
ظاهر في الابانة الثانية عد جماعة في المجمل نحو قوله صلى الله
عليه واله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا
صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لا نكاح الا بولي مما ينفي فيه
الفعل ظاهرا مطلقا وقيل ان كان الفعل المنفي شرعيا كما في الامثلة
المذكورة او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر
من حكم فهو مجمل والحق انه لا اجمال مطلقا وفاقا للاكثر لنا انه ان
ثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيح من هذه الافعال كان معناه
لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي المسمى ح ممكن باعتبار
فوات الشرط والجزء وقد اخبر الشارع به فتعين للارادة فلا اجمال
وان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظاهر وقد عرفت ثبت له
حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى
نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لسلطان سمعنا
ايضا ولا اجمال ولو فرض انتفاؤه ايضا فالظاهر انه محمول على نفي
الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف
ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان ظاهرا فيه

فيه فلا اجمال لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح فهو باطل لانا نقول
ليس منه وانما هو ترجيح لاحد المجازات بكثرة التعارف
ولذلك يقال هو كالعدم اذا كان بلا منفعة احتج الاولون بان
المعروف في مثله مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال
اخرى فكان مترددا بينهما ولزم الاجمال والجواب ان اختلاف
العرف والفهم ان كان فانما هو باعتبار اختلافهم في انه ظاهر في
الصحة او في الكمال فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو ظاهر
منه عنده لا انه متردد بينهما فهو ظاهر عندهما لا مجمل الا انه
ظاهر عند كل في شيء ولو تنزلنا الى تسليم تردده بينهما فكونه
على السواء ممنوع بل نفي الصحة راجح لما ذكرناه من اقربيته الى نفي
الذات حجة المفصل ان انتفاء الفعل الشرعي ممكن بفوات شرط
او جزئه فيجري النفي فيه على ظاهره ولا يكون هنا اجمال وكذا مع
اتحاد الحكم اللغوي فانه يجب صرف النفي اليه وهو ظاهر واما
اذا كان له حكمان كالفضيلة والاجزاء فليس لاحدهما اولوية من
الاخر فيحصل الاجمال والجواب ظاهر مما قدمناه فلا نعيده
اكثر الناس على انه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان نحو
قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وخالف فيه البعض والحق الاول
لنا ان من استقرأ كلام العرب علم ان مرادهم في مثله حيث يطلقون
انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل في المأكول والشرب
في المشروب واللبس في الملبوس والوطء في الموطوء فاذا قيل
حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر او الحرير او الامهات فهم ذلك بقا

الى



الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فلا اجمال احتج المخالف بان
تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له
والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة
يقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية
شيء منها فيلزم الاجمال والجواب ان الدليل على البعض ثابت لما
عرفت من دلالة العرف على ارادة المقصود من مثله اصل المبين
نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله
بكل شيء عليم او بالغير ويسمى ذلك الغير مبينا وينقسم كالمجمل الى ما
يكون قولا مفردا ومركبا والى ما يكون فعلا على الاصح ولبعض الناس
خلاف في الفعل ضعيف لا يعبأ به فالقول من الله سبحانه ومن
الرسول صلعم وهو كثير كقوله تعالى صفراء فاقع لونها الى اخر الايات
فانه بيان لقوله سبحانه ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة في اظهر
الوجهين وكقوله صلعم فيما سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار
الزكوة المأمور بايتائها والفعل من الرسول صلى الله عليه واله
كصلوته فانها بيان لقوله تعالى واقيموا الصلوة وكحجه فانه بيان
لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ويعلم كون الفعل بيانا تارة
بالضرورة من قصده واخرى بنصه كقوله صلوا كما رأيتموني
اصلي وخذوا عني مناسككم وحينا بالدليل العقلي كما لو ذكر
مجملا وقت الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح بيانا له ولم
يصدر عنه غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان والا لزم
تأخيره عن وقت الحاجة اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين

اهل العدل فی عدم جواز تاخیر البیان عن وقت الحاجة واما
تاخیره عن وقت الخطاب الی وقت الحاجة فاجازه قوم مطلقا
ومنعه اخرون مطلقا وفصل المرتضی رض فقال الذی اذهب
الیه ان المجمل من الخطاب یجوز تاخیر بیانه الی وقت الحاجة
والعموم لو کان باقیا علی اصل اللغة فی ان الظ محتمل لجاز ایضا
تاخیر بیانه لانه فی حکم المجمل واذا انتقل بعرف الشرع الی وجوب
الاستغراق بظاهره فلا یجوز تاخیر بیانه وحکی العلامة فی النهایة
عن بعض العامة بعد نقل الاقوال التی ذکرناها وغیرها قولا اخر هو
جواز تاخیر بیان ما لیس له ظاهر کالمجمل واما ما له ظاهر وقد استعمل
فی غیره کالعام والمطلق والمنسوخ فیجوز تاخیر بیانه التفصیلی لا
الاجمالی بان یقول وقت الخطاب هذا العام مخصوص وهذا
المطلق مقید وهذا الحکم سینسخ وقال انه الحق ولا یکاد یظهر
بینه وبین قول السید بعد امعان النظر فرق الا فی جهة النسخ
فان السید لم یتعرض له فی اصل البحث وانما ذکر فی اثناء الاحتجاج
ان الاجماع من الکل واقع علی انه تعالی یحسن منه تاخیر بیان مدة
الفعل المامور به والوقت الذی ینسخ فیه عن وقت الخطاب وان
کان مرادا بالخطاب والعجب بعد هذا من رغبة العلامة ره
عن قول السید وموافقته لذلک القائل علی وجوب اقتران بیان
المنسوخ به مع ما فیه من البعد والمخالفة لما هو المعروف بینهم
من اشتراط تاخیر الناسخ حتی انه فی مباحث النسخ عده شرطا من
غیر توقف ولا استشکال وجعله کغیره وجها للفرق بین التخصیص

والنسخ

والنسخ واما ما توهمه ظاهر عبارة السید من تخصیصه المنع من
جواز التاخیر بالعام وعدم تعرضه للمراد من البیان اهو التفصیلی
او غیره بحیث یعد ان وجهین فی المخالفة لذلک القول اذ عمم فیه
المنع لکل ما له ظاهر ارید منه خلافه واکتفی بالبیان الاجمالی
مدفوع بان کلام السید فی الاحتجاج یعرب عن الموافقة فی کلا
الوجهین وستراه وکان العلامة ره لم یعط الحجة حق النظر والا لتبین
له هذا والذی یقوی فی نفسی هو الاول لنا انا لا نتصور مانعا
من التاخیر سوی ما تخیله الخصم من قبح الخطاب معه علی ما ستسمعه
وستبین من ضعفه ولا یمتنع عند العقل فرض مصلحة فیه یحسن
لاجلها کعزم المکلف وتوطین نفسه علی الفعل الی وقت الحاجة
فان العزم مما یحققه طاعة یترتب الثواب علیها وفیه مع ذلک
تسهیل للفعل المامور به حجة المانعین علی عدم جواز تاخیر المجمل انه
لو جاز لجاز خطاب العربی بالزنجیة من غیر ان یبین له فی الحال
والجامع کون السامع لا یعرف المراد فیهما والجواب منع الملازمة
وابداء الفرق بان العربی لا یفهم من الزنجیة شیئا بخلاف المخاطب باللفظ
المجمل فانه یعلم ان المراد احد مدلولاته فیطیع ویعصی بالعزم علی الفعل
والترک اذا بین له واما حجتهم علی منع تاخیر بیان غیر المجمل ایضا فیعلم
من حجة المفصل وکذا الجواب احتج المرتضی رضی الله عنه علی جواز تاخیر
بیان المجمل بنحو ما ذکرناه وهو انه لا یمتنع ان یعرض فیه مصلحة قد
یحسن لاجلها قال ولیس لهم ان یقولوا ههنا وجه قبح وهو الخطاب
بما لا یفهم المخاطب معناه فان هذه الدعوی منهم غیر صحیحة لانا

نعلم ضرورة انه يحسن من الملك ان يدعو بعض عماله فيقول له
وليتك البلد الفلاني وعولت على كفايتك فاخرج اليه في غد
او في وقت بعينه وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله وتاتيه
وتذره اسلمها اليك عند توديعك او انفذها اليك عند استقرارك
في عملك وايضا فتاخير العلم بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر
من تاخير اقدار المكلف على الفعل ولا خلاف في انه لا يجب ان يكون
في حال الخطاب قادرا على سائر وجوه التمكن فكذلك العلم بصفة
الفعل هذا ملخص كلامه في الاحتجاج للشق الاول من مذهبه وهو
جيد واضح لا نزاع فيه واحتج على الثاني اعني منع تاخير بيان العام
المخصوص بوجوه ثلثة الاول ان العام لفظ موضوع لحقيقة ولا
يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من غير ان يدل
في حال الخطاب انه متجوز باللفظ ولا اشكال في قبح ذلك والعلة في
قبحه انه خطاب اريد به غير ما وضع له من غير دلالة قال والذي
يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم لغيره افعل كذا وهو يريد
التهديد والوعيد ولا اقتل زيدا وهو يريد اضربه الضرب الشديد
الذي جرت العادة ان يسمى قتلا مجازا ولا ان يقول رايت حمارا
وهو يريد رجلا بليدا من غير دلالة تدل على ذلك ولهذا المعنى
بانت الحقيقة من غيرها لان الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له
من دليل وليس تاخير بيان المجمل جاريا هذا المجرى لان المخاطب
بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما وضع له الا
ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة اراد بها قدرا مخصوصا

فلم يرد

فلم يرد الا ما اللفظ حقيقة موضوع له وكذلك اذا قال له
عندي شيء فانما استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال
فيما وضعوه له وليس كذلك مستعمل لفظ العموم وهو يريد
الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل الثاني
ان جواز التاخير يقتضي ان يكون المخاطب قد دل على الشيء بخلاف ما
هو به لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به
مطلقا لا يخ من ان يكون دل به على الخصوص وذلك يقتضي كونه
دالا بما لا دلالة له فيه او يكون قد دل به على العموم فقد دل على
خلاف مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ العموم
فان قيل انما يستقر كونه دالا عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور
زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ فان دل اللفظ على
العموم فيه فانما يدل بشيء يرجع اليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة
على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا فاما
ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار وضروب الكلام فيجب ان
يجوز تاخير بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب الى غيره من مستقبل
الاوقات وهذا يودي الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث
ان الخطاب وضع للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويز ان
يكون مخصوصا ويبين له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحالة به
شيئا ويكون وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان
لا يخص قلنا ما الفرق بين قولك وبين قول من يقول يجب ان
يعتقد خصوصه بشرط الا ان يدل في المستقبل على ذلك

اعتقاده للعموم مشروط وكذلك اعتقاده للخصوص وليس
بعد هذا الا ان يقول ان يعتقد انه على احد الامرين اما بالعموم او
الخصوص وينتظر وقت الحاجة فاما ان يتركه على حاله فيعتقد
العموم او يدل على الخصوص فيعمل عليه وهذا هو نص قول اصحاب الوقف
في العموم فقد صار اليه من يذهب الى ان لفظ العموم مستغرق
بظاهره على اقبح الوجوه هذا جملة ما احتج به السيد على هذه الدعوى
مبالغا في تقريبه نقلناه بعين الفاظه غالبا حفظا لما رامه من
زيادة التقريب والجواب اما عن الاول فبالنقض بالنسخ اولا وتقريره
ان من شرط المنسوخ كما اعترف به السيد ان لا يكون موقتا بغاية يعقبها
ارتفاعه حتى انه عد من الموقت ما يعلم فيه الغاية على سبيل الجملة وتحتاج
في تفصيلها الى دليل سمعي نحو قوله دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه
عنكم وح فلا بد من كون لفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام والاستمرار
وبعد فرض نسخه يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل اللفظ
الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب
على المراد ومن هذا الحقا بعض اصحاب هذا القول لتطرد المنع في
النسخ ايضا كما حكيناه عن العلامة فاوجبا اقتران بيانه الاجمالي بالمنسوخ
فرارا من هذا المحذور ولكن السيد ره ادعى الاجماع على خلاف هذا المقال
كما مرت اليه الاشارة وجعله وجها للرد على من منع من تاخير بيان
المجمل فقال قد اجمعنا على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور
به والوقت الذي نسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب
لانه اذا قال صلوا واراد بذلك غاية معينة فلا انتهاء اليها من غير تجاوز

لها مراد في حال الخطاب وهو من فوائده ومراد المخاطب به وهذا
وهو نص مذهب القائلين بجواز تاخير بيان المجمل ولم يجر ذلك عند احد
مجرى خطاب العربي بالزنجية فان قالوا ليس يجب ان يتبين في حال
الخطاب كل مراد بالخطاب قلنا اصبتم فاقبلوا في الخطاب بالمجمل
مثل ذلك وان قالوا لا حاجة الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة
لان ذلك بيان لما لا يجب ان يفعله وانما يحتاج في هذه الحال الى بيان
صفة ما يجب ان يفعله قلنا هذا هدم لكل ما تعتمدون عليه في
تقبيحكم تاخير البيان لانكم توجبون البيان لشيء يرجع الى الخطاب لا
لامر يرجع الى ازاحة علة المكلف في الفعل فان كنتم انما تمنعون
من تاخير البيان لامر يرجع الى العلة والتمكين من الفعل فانتم
تجيزون ان يكون المكلف في حال الخطاب غير قادر ولا متمكن
بالالات وذلك ابلغ في رفع التمكن من فقد العلم بصفة الفعل فان
كانا متساويين فامر يرجع الى وجوب حسن الخطاب والى ان المخاطب
لا بد ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوائده فهذا ينتقض بمدة
الفعل وغايته لانها من جملة المراد وقد اجزتم تاخير بيانها وقلتم
نظير قول من يجيز تاخير بيان المجمل لانه يذهب الى انه يستفيد
بالخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض وقد اجزتم مثله فالرجوع
الى ازاحة العلة نقض منكم لهذا الاعتبار كله هذه عبارته بعينها
وانما نقلناها لانا ههنا وتقضا استدلاله نقض به دليل خصمه غير
محتاجين الى تثنية التقرير فان مواضع الامتياز على ترادتها لا
يكاد يخفى على المتامل طريق تعبيرها وسوقها بحيث تنتظم مع محل

النزاع واما ثانيا فبالحل وتحقيقه انه لاريب فى افتقار استعمال
اللفظ فى غير المعنى الموضوع له الى قرينة وان ذلك هو المايز بين
الحقيقة والمجاز وفى منع تاخير القرينة عن وقت الحاجة واما
تاخيرها عن وقت التكلم الى وقت الحاجة فلم ينقل على المنع منه مطلقا
من جهة الوضع دليل وما يتخيل من استلزامه الاغراء انما يحصل حيث
ينتفى احتمال التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على
ثبوت منع التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه وقولهم الاصل فى الكلام
الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات القرينة وتجرده عنها يحمل على
الحقيقة لا مطلقا يدلك على هذا انه لا نزاع فى جواز تاخير القرينة عن
وقت التلفظ بالمجاز بحيث لا يخرج به الكلام عن كونه واحدا عرفا و
منه تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء ونحوه اذا اقام
المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كما مر تحقيقه ولو كان مجرد
النطق باللفظ يقتضى صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك لاستلزامه
المحذور الذى يظن فى موضع النزاع اعنى الاغراء بالجهل ثانيا ان
انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم
السامع ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا فى ذلك خلافا عن
احد وجوز اكثر المحققين كالسيد والمحقق والعلامة وغيرهم من محققى
العامة اسماع العام المخصوص بالدليل السمعى من دون اسماع المخصص مع
انما ذكر من التوجيه للمنع هنا لو تم لاقتضى المنع هنا ايضا
لان السامع للعام مجردا عن القرينة ح يحمله على الحقيقة كما ظن
وليس مرادة فيكون اغراء بالجهل فان اجابوا بانه لا يجوز الحمل على

الحقيقة الا بعد الفحص عن المخصص الذى هو قرينة التجوز وبعد
فرض وجودها لابد ان يعثر عليها فيحكم ح بمقتضاها قلنا فى
موضع النزاع انه لا يجوز الحمل على شئ حتى يحضر وقت الحاجة و
عند ذلك توجد القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بما تقتضيه و
العجب من السيد رحمه الله يتكلم على المانعين من تاخير بيان المجمل بمثل
هذا ولم يتنبه لورود نظيره عليه حيث قال ومن قوى ما الزمونه
ان يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه فى الاصول
ويكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فما الذى يجب
ان يعتقد هذا المخاطب الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا
يتوقف عن اعتقاده التفصيل ويعتقد فى الجملة انه يمتثل مما يبين
له قلنا اى فرق بين هذا القول وبين قول من جوز تاخير البيان
فاذا قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب وفى الاصول بيان فهو متمكن
من الرجوع اليها ومعرفة المراد وليكن لنا اذا اخر البيان فانه لا يكون
متمكنا قلنا اذا كان البيان فى الاصول فلا بد من زمان يرجع فيه
اليها ليعلم المراد وهو فى هذا الزمان قصيرا وطويلا مكلف بالفعل
ومامور باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه على طريق الجملة من غير تمكن
من معرفة المراد وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد عاد
الامر الى انه خوطب بما لا يتمكن فى الحال من معرفة المراد به وهذا
هو قول من جوز تاخير البيان ولا فرق فى هذا الحكم بين طويل الزمان و
قصيره فان قالوا هذا الذى اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد يجرى
مجرى زمان مهلة النظر الذى لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا

الزمان م

ليس الامر كذلك لان زمان مهلة النظر لابد منه ولا يمكن ان يقع
المعرفة الكسبية في اقصر منه وليس كذلك اذا كان البيان في
الرجوع الى الاصول لانه نعم قادر على ان يقرن البيان الى الخطاب
فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى تامل الاصول هذا كلامه وليت
شعري كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه فيقال له اذا جوزت
اسماع العام المخصوص من دون اسماع مخصصه لكنه يكون موجودا
في الاصول والمخاطب مكلفا بالرجوع اليها فما الذي يجب ان يفهمه المكلف
من العام قبل ان يعثر على المخصص في الاصول فان قلت يتوقف
اعتقاد احد الامرين بعينه ويعتقد انه يمتثل العموم ان لم يظهر له
المخصص قلنا ما الفرق بين هذا وبين ما قلناه من جواز تاخير البيان
فان قلنا الفرق بينهما وجود القرينة وتمكنه من الرجوع اليها هنا
وانتفاء الامرين في موضع النزاع قلنا القرينة وان كانت موجودة
لكن العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففي ذلك الزمان هو مخاطب
بلفظ له حقيقة لم يردها المخاطب به من غير دلالة على انه يجوز
وهو الذي نفيت الاشكال عن وجهه فان قلت هذا الزمان مستثنى
من البين وانما يستقبح الخلو عن الدلالة فيما بعده قلنا فاقبل مثل
ذلك في موضع النزاع ويبقى الكلام على ما ادعاه من دلالة العرف
على قبح تاخير القرينة عن حال الخطاب مطلقا مستشهدا بما ذكره
من الوجوه الثلثة فانه يرد عليه لا نم دلالة العرف على القبح في
الكل نعم هي في غير محل النزاع موجودة ومجرد الاشتراك في مفهوم
التجوز لا يقتضي التسوية في جميع الاحكام واما الوجوه التي

استشهد

استشهد بها فلا دلالة فيها لان وقت الحاجة في الوجه الاول
وهي الانزجار عن الفعل المهدد عليه مقارن للخطاب فلا بد من
اقتران البيان به وايضا فحقيقة التهديد عرفا انما تحصل عند
مقارنة قرينته للفظ فالقبح الناشي من تاخير القرينة حينئذ انما
هو باعتبار عدم تحقق مسمى التهديد المطلوب عند حصوله لا
بمجرد كونه تاخيرا والوجه الثاني ان فرض وقت الحاجة فيه متاخرا
منعنا قبح التاخير فيه وان فرضنه مقارنا للخطاب سلمناه ولا
يجديه والوجه الثالث ليس من محل النزاع في شيء لانه من
قبيل الاخبار وليس لها وقت حاجة يتصور التاخير عنه بل يجب اقتران
القرينة فيها بالخطاب وقضاء العرف بذلك فيها ظاهر ايضا مع ان
تجريدها عن القرينة المبينة للمراد منها حال العدول عن موضوعها
يصيرها كذبا على ما هو المحقق في تفسيره من عدم المطابقة
للخارج وقبحه معلوم ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني
فانا لا نم انه بالتاخير يكون قد دل على الشيء بخلاف ما هو به وقوله
لان لفظ العموم مع تجرده الخ قلنا مسلم ولكن لا بد من بيان محل
التجرد فان جعلتموه وقت الخطاب فنمنع لانه هو المدعى وان كان
ما بينه وبين وقت الحاجة فمسلم ولا ينفعكم قوله فانا خاطبنا به
مطلقا لا يخلو من ان يكون دل به على الخصوص الخ قلنا هو لم يدل
به فقط على الخصوص بل مع القرينة التي ينصبها على ذلك بحيث لا يستقل
واحد منهما بالدلالة عليه ولا يلزم من عدم صلاحيته للدلالة لو تجرد
عدمها مع انضمام القرينة والا لانتفى المجاز راسا اذ من المعلوم ان

اللفظ لا دلالة له بمجرده على المعنى المجازي قوله حضور زمان الحاجة
ليس بمؤثر في دلالة اللفظ الخ قلنا ما المانع من تاثيره بمعنى انه
ينقطع به احتمال عروض التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن
قد وجدت القرينة والا فعلى المجاز واى بعد في هذا التاثير وانتم
تقولون بمثله في زمن الخطاب لانكم تجوزون التجوز ما دام المتكلم
مشغولا بكلامه الواحد فما لم ينقطع لا يجب للسامع الحكم بارادة
شي من اللفظ وعند انتهائه يتبين الحال اما بنصب القرينة فالمجاز
واما بعدمها فالحقيقة فعلم ان الدلالة عندنا وعندكم انما تستقر بعد
مضي زمان والاختلاف بالطول والقصر لا يجوز انكار اصل التاثير
وبهذا يتضح فساد قوله وذلك قائم قبل وقت الحاجة لظهور منع
قيامه بعدما علمت من جواز التجوز قبله وعدمه بعده كما يقول
هو في وقت الخطاب فنحي الاحتمال المنافي لقيام الدلالة قبل
فتحصل الدلالة من بعد قوله على ان وقت الحاجة انما يعتبر في الوقت
الذي يتضمن تكليفا الخ قلنا ونحن لا نجيز التاخير الا فيما يتضمن التكليف
اعني الانشاء لانه الذي يعقل فيه وقت الحاجة واما ما عداه من الاخبار
فلا بد من اقتران بيان المجاز بها كما بيناه واما الجواب عن الثالث فواضح
لا يكاد يحتاج الى البيان لان فرض الفائدة في الخطاب بالمجمل يقتضي
مثله في العام اذ غايته ان يصير مجملا في المعينين وهو غير ضاير
خروج عن القول بكونه موضوعا للعموم وما ذكره من الرجوع الى
القول الحق بالوقف لا خير له فان التوقف فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة
التوقف الى اكمال الخطاب ومن المعلوم ان ذلك لا يعد توقفا

والتفرقة بينها بعد الحاجة جلية لان الخصوص عندنا يحتاج
الى القرينة فبدونها يكون للعموم واهل الوقف يقولون ان
المحتاج الى القرينة هو العموم فان الخصوص متيقن الارادة على كل
حال والله اعلم **المطلب الخامس في الاجماع اصل** الاجماع
يطلق لغة على معنيين احدهما العزم وبه فسر قوله تعالى فاجمعوا
امركم اي اعزموا وثانيهما الاتفاق وقد نقل في الاصطلاح الى
اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوى
الشرعية على امر من الامور الدينية والحق امكانه ووقوعه والعلم به
وحجيته وللناس خلاف في المواضع الثلثة فزعم قوم منهم انه
محال واحال الآخرون العلم به مع تجويزه ووقوعه ونفى الثالث حجيته
معتبر فالامكان والوقوع والعلم والكل باطل والذاهب اليه شاذ و
ركيكة واهية فهي بالاعراض عنها اجدر والاضراب عن حكايتها
والجواب عنها اليق وقد وقع الاختلاف بيننا وبين من وافقنا على
الحجية من اهل الخلاف في مدركها فانهم لفقوا لذلك وجوها من
العقل والنقل لا يجدي طائلا ومن شاء ان يقف عليها فليطلبها من
مظانها اذ ليس في التعرض لنقلها كثير فائدة ونحن لما ثبت عندنا
بالادلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصى في كتب اصحابنا
الكلامية ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم حافظ للشرع
يجب الرجوع الى قوله فيه فمتى اجمعت الامة على قول كان داخلا في جملتها
لانه سيدها والخطاء مامون على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية
الاجماع في الحقيقة عندنا انما هي باعتبار كشفه عن الحجة التي هي

قول المعصوم والى هذا المعنى اشار المحقق ره حيث قال بعد بيان
وجه الحجية على طريقتنا وعلى هذا فالاجماع كاشف عن قول الامام
لا ان الاجماع حجة في نفسه من حيث هو اجماع انتهى ولا يخفى
عليك ان فائدة الاجماع تعدم عندنا اذا علم الامام بعينه نعم
يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه في جملة
المجتهدين ولا بد في ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم
اذ مع علم اصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه عنهم ومن هنا يتجه ان يقال
انا المدار في الحجية على العلم بدخول المعصوم في جملة القائلين من غير حاجة
الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم لا سيما معروفي
الاصول والنسب قال المحقق في المعتبر واما الاجماع فعندنا هو حجة
بانضمام المعصوم فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو
حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله
فلا تغتر اذن بمن يتحكم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة من
الاصحاب مع جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول الامام في
الجملة هذا كلامه وهو في غاية الجودة والعجب من غفلة جمع من الاصحاب
عن هذا الاصل وتساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل
الفقهية كما حكاه ره حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة من
الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من غير قرينة
جلية ولا دليل على الحجية معتد به وما اعتذر به عنهم الشهيد ره
في الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين دعوى
الاجماع بالمخالف او بتأويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى

الاجماع وان بعد او بارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينه
في كتبهم منسوبا الى الائمة عليهم السلام لا يخفى عليك ما فيه فان
تسمية المشهور اجماعا لا يدفع المناقشة التي ذكرناها وهي
العدول عن المعنى المصطلح المقرر في علم الاصول من غير قرينة
على ذلك هذا مع ما فيه من الضعف لانتفاء الدليل على حجية مثله كما تقرر
واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع فواضح الا في مواضع
الفساد من ان يبين وقريب منه تاويل الخلاف فانا نراه في
لا يكاد يتناولها التاويل وبالجملة فالاعتراف بالخطاء في كثير من
المواضع اخف من ارتكاب الاعتذار ولعل هذا منها والله اعلم
اذا عرفت هذا فهنا فوائد **الاولى** الحق امتناع الاطلاع عادة
على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل
اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين
المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا
مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر
الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواترا او احادا حيث
تعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد ما ذكره الشهيد ره
من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور
الائمة عليهم السلام وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم
به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال
الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمان الصحابة حيث
كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل واعرضه العلا

ره بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها
علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وانت بعد ما احطت
بما قررناه خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان
ظاهر كلامه ان الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة
النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة انما يدل على حصول
العلم به بطريق النقل كما يصرح به قوله اخيرا علما وجدانيا حصل
بالتسامع وتظافر الاخبار **الثانية** قال الشهيد ره في الذكرى اذا
افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعا
وخصوصا مع علم العين للجزم بعدم دخول الامام معهم ومع عدم علم العين
لا يعلم ان الباقي موافقون ولا يكفي عدم علم خلافهم فان الاجماع هو
الوفاق لا عدم علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة
نقلية او عقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء
بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام
عندي ضعيف لان العدالة انما يؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن
بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمأمون على الظنون **الثالثة** حكي فيها
ايضا عن بعض الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان كان
مراد قائله اللحوق في الحجية لا في كونه اجماعا واحتج له بمثل ما قاله في
الفتوى التي لا يعلم لها مخالف وبقوة الظن في جانب الشهرة
سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها وروايتها او الفتوى وهو
ضعيف بنحو ما ذكرناه في الفتوى وبان الشهرة التي يحصل
معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده و

اكثر

اكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمان الشيخ
ره كما نبه عليه والدي ره في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية
الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد
الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه
وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ و
متابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ
وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد قدس سره وممن اطلع
على هذا الذي بينته وتحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق
سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين ابن طاوس ره وجماعة
قال السيد ره في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي
الصالح ورام بن ابي فراس قدس الله روحه ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية
مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك والآن فقد
ظهر ان الذي يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء
المتقدمين **اصل** اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما
فهل يجوز احداث ثالث خلاف بين اهل الخلاف ومثلوا له بمسائل
منها ان يطأ المشتري البكر ثم يجد بها عيبا فقيل الوطي يمنع الرد
وقيل بل يردها مع ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا
وثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث ومنها فسخ النكاح بالعيوب
المخصوصة قيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق و
هو القول بانه يفسخ في البعض دون البعض قول ثالث ومحققوهم
على التفصيل بانه اذا كان الثالث يرفع شيئا متفقا عليه فممتنع والا فلا

والاول كمسئلة البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا والثاني كمسئلة
فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهبا وهذا
التفصيل جيد على اصولهم لانه في صورة المنع اذا رفع مجمعا عليه
يكون قد خالف الاجماع ولم يجز وفي صورة الجواز لم يخالف اجماعا
ولا مانع سواه فجاز والمتجه على اصولنا المنع مطلقا لان الامام
في احدى الطايفتين قطعا فالحق مع واحدة منهما والاخرى
على خلافه واذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة كذلك
بطريق الاولى وهكذا القول فيما زاد **اصل** اذا لم تفصل
الامة بين مسئلتين فان نصت على المنع من الفصل فلا اشكال
وان عدم النص فان كان بين المسئلتين علقة بحيث يلزم من العمل
باحدهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل كما في زوج وابوين وامرأة
وابوين فمن قال للام ثلث اصل التركة قال في الموضعين ومن قال
ثلث الباقي قال في الموضعين الا ابن سيرين فانه فصل وان لم يكن بينهما
علقة قال قوم يجوز الفصل بينهما والذي يأتي على مذهبنا عدم
الجواز لان الامام مع احدى الطايفتين قطعا فلازم ذلك وجوب
متابعته في الجميع وهذا كلام واضح **اصل** اذا اختلف الامامية
على قولين فان كانت احدى الطايفتين معلومة النسب ولم يكن الامام
احدهم كان الحق في الطايفة الاخرى وان لم تكن معلومة النسب فان
كان مع احدى الطايفتين دلالة قطعية توجب العلم وجب العمل
على قولها لان الامام معها قطعا وان لم يكن مع احديهما دليل قاطع فالذي
حكاه المحقق عن الشيخ التخيير في العمل بايهما شئنا وعزى الى بعض الاصحاب

بالطراح القولين والتماس دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف
هذا القول بانه يلزم اطراح قول الامام قال ومثل هذا يبطل ما ذكره ره لان
الامامية اذا اختلفت على قولين فكل طايفة توجب العمل بقولها وتمنع
من العمل بالقول الاخر فلو تخيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم قلت
كلام المحقق ره هنا جيد والذي يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع
مثله كما تقدمت الاشارة اليه **فائدة** قال المحقق ره اذا اختلفت الامامية
على قولين فهل يجوز اتفاقهما بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ
ره ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل
على ان القول الاخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون وللقايل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد
وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد الاختلاف وكلام المحقق هنا
كالسابق في غاية الحسن والوضوح **اصل** اختلف الناس في ثبوت
الاجماع بخبر الواحد بناء على كونه حجة فصار اليه قوم وانكره اخرون
والاقرب الاول لنا ان دليل حجية خبر الواحد كما ستعرف يتناوله
بعمومه فيثبت به كما يثبت غيره احتج الخصم بان الاجماع اصل من
اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد وجوابه منع الكلية فان الثابتة
السنة اعني كلام الرسول صلعم اصل من اصوله ايضا وقد قبل فيه خبر
الواحد **فايدتان الاولى** لا بد لحاكي الاجماع من ان يكون علمه
باحدى الطرق المفيدة للعلم واقلها الخبر المحفوف بالقراين فلو انتفى
العلم ولكن وصوله باخبار من يقبل اخباره ليكون حجة وجب البيان
حذرا من التدليس لان ظاهر الحكاية الاستناد الى العلم والفرض

استنادها الى الرواية فترك البيان تدليس وبالجملة فحكم الاجماع الآن
حيث يدخل في حيز النقل حكم الخبر فيشترط في قبوله ما يشترط
هناك ويثبت له عند التحقيق الاحكام الثابتة له حتى حكم التعادل
والترجيح على ما يأتي بيانه في موضعه وان سبق الى كثير من الاوهام
خلاف ذلك فانه ناش عن قلة التأمل وح فقد يقع التعارض بين
اجماعين منقولين واجماع وخبر فيحتاج الى النظر في وجوه الترجيح
فتقدير ان يكون هناك شئ منها والحكم بالتعادل وربما يستبعد حصول
التعارض بين الاجماع المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر الآن
الى تعدد الوسائط في النقل وانتفاء مثله في الاجماع وسيأتي
ان قلة الوسائط من جملة وجوه الترجيح ويندفع بان هذا
الوجه وان اقتضى ترجيح الاجماع على الخبر الا انه معارض في الغالب
بقلة الضبط في نقل الاجماع من المتصدين لنقله بالنسبة الى نقل
الخبر والنظر في باب الترجيح الى وجه من وجوهه مشروط بانتفاء
ما يساويه او يزيد عليه في الجانب الآخر كما ستعرفه الثانية قد علمت
ان بعض الاصحاب استعمل لفظ الاجماع في المشهور فينبغي التنبه في
كلامه على تعيين المراد فمن هنا نشأ انه لا يعتد بما يدعيه من
الاجماع الا ان يبين ان المراد به المعنى المصطلح وما اظنه واقعا
اللهم الا ان يذهب ذاهب الى مساواة الشهرة للاجماع في الحجية
كما اتفق لذلك القائل فلا حجر عليه ح في الاعتداد به وذلك ظاهر
المطلب السادس في الاخبار اصل ينقسم الخبر الى متواتر
واحاد فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه ولا

يأتي امكانه ووقوعه ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوي
الملل الفاسدة في ذلك فانه بهت ومكابرة لانا نجد العلم الضروري
بالبلاد النائية والامم الخالية كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق
بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذاك الا بالاخبار قطعا وقد اوردوا
عليه شكوكا منها انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز
على الجملة اذ لا ينافي كذب واحد كذب الآخرين قطعا ولان
المجموع مركب من الآحاد بل هو نفسها فاذا فرض كذب كل
واحد فقد كذب الجميع ومع وجوده لا يحصل العلم ومنها انه يلزم
تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى عليهما
السلم انه قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة نبينا محمد صلعم فيكون
باطلا ومنها انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وانه
ممتنع عادة ومنها ان حصول العلم به يؤدي الى تناقض المعلومين
اذا اخبر كثير بالشئ وجمع كثير بنقيضه وذلك محال ومنها انه لو
افاد العلم الضروري لما فرقنا بين ما يحصل منه كما سلم بين و
بين العلم بباقي الضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا
وجود الاسكندر مثلا وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما
ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق
فيه وهو منتف لمخالفتنا وكل هذه الوجوه مردودة اما اجمالا فلانها
تشكيك في الضروري وهو كشبه السوفسطائية فلا يستحق الجواب
واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه قد يخالف حكم الجملة فان الواحد
جزء العشرة وهو بخلافها والعسكر مؤلف من الاشخاص وهو

حكم الاحاد

بمنتج البلاد دون كل مخبر بانفراده وعن الثاني ان نقل
اليهود والنصارى لم يحصل شرائط التواتر فلذلك لم يحصل
العلم وعن الثالث انه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجماع
على الاكل وجود الداعي بخلاف اكل الطعام الواحد وبالجملة فوجود
الداعي هنا وعدمها هنا الظاهر وعن الرابع ان تواتر النقيضين ممتنع
عادة وعن الخامس ان الفرق الذي يجده بين العلمين انما هو باعتبار
كون كل واحد منهما نوعا من الضروري وقد يختلف النوعان
بالشدة وعدمها لكثرة استيناس العقل باحدهما دون الآخر و
عن السادس ان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة
والعناد من الشرذمة القليلة اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول
العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط بعضها في المخبرين وبعضها
في السامعين فالاول ثلثة **الاول** ان يبلغوا في الكثرة حدا يمتنع
معه في العادة تواطؤهم على الكذب **الثاني** ان يستند علمهم
الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا **الثالث** استوا
الطرفين والواسطة اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول
والاخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر والثاني امران **الاول** ان لا
يكون عالما بما اخبر واعنه اضطرارا لاستحالة تحصيل الحاصل
الثاني ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد اعتقاد نفي
موجب الخبر وهذا الشرط ذكره السيد المرتضى رض وهو جيد ذهب
عنه جماعة من الجمهور ساكتين عليه قال السيد رض اذا كان هذا
العلم يعني الحاصل من التواتر مستندا الى العادة وليس بموجب عن سبب

جاز في شروطه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله تعالى من
المصلحة وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال لنا اي فرق بين
خبر البلد وبعض الاخبار الواردة بمعجزات النبي صلى الله عليه وآله
سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وما
اشبه ذلك واي فرق ايضا بين خبر البلد وخبر النص الجلي على
امير المؤمنين عليه السلام الذي تفرد الامامية بنقله والا اجزنا ان
يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اخترتموه في اخبار البلدان وقد
اشترط بعض الناس هنا شروطا اخر ظاهرة الفساد فلهذا اعرضنا
عنها احرى **فائدة** قد تكثر الاخبار في الوقايع وتختلف ولكن تشتمل كل
واحد منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام فيحصل
العلم بذلك القدر المشترك ويسمى التواتر من جهة المعنى وذلك
كوقايع امير المؤمنين ع في حروبه من قتله في غزاة بدر كذا و
فعله في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد
تواتر ذلك منه وان كان لا يبلغ شيئا من تلك الجزئيات درجة
القطع **اصل** وخبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء كثرت
رواته ام قلت وليس شانه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيد
بانضمام القرائن اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت
اليه القرائن والاصح الاول لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف
على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات
على حال منكرة غير معتاد من دون موت مثله وكذلك الملك واكابر
مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد ونجد ذلك

من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك وهكذا حالنا
في كل ما يوجد من الاخبار التي تحتف بمثل هذه القرائن بل بما
دونها وانا نجزم بصحة مضمونها بحيث لا يختلجنا في ذلك ريب
ولا يعترينا فيه شك احتج المخالف بوجوه احدها انه لو حصل
العلم به لكان عاديا اذ لا علية ولا ترتب الا باجراء الله عادته بخلق
شيء عقيب اخر ولو كان عاديا لاطرد وانتفاء اللازم بين الثاني انه لو افاد
العلم لادى الى تناقض المعلومين اذا حصل الاخبار على ذلك الوجه
بالامرين المتناقضين فان ذلك جائز واللازم باطل لان المعلومين
واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين
الثالث انه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالف خبر الاحاد حينئذ
وهو خلاف الاجماع والجواب اما عن الاول فبالمنع من انتفاء اللازم
والتزام الاطراد في مثله فانه لا يتخلف عنه العلم واما عن الثاني فبانه اذا
حصل في قضية امتنع ان يحصل مثله في نقيضها عادة واما عن
الثالث فبالتزام القطع بخطأ ولو وقع لم يجز مخالفته بالاجتهاد
والاجماع المدعى على خلاف ذلك ظاهر الفساد **اصل** وما عرى من خبر
الواحد عن القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا نعرف في
ذلك من الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه المحقق رحمه الله عن ابن قبة ويعزى
الى جماعة من اهل الخلاف وكيف كان فهو بالاعراض عنه حقيق وهل هو
واقع او لا اختلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد
المرتضى وابي المكارم ابن زهرة وابن البراج وابن ادريس الى الثاني
وصار جمهور المتاخرين الى الاول وهو الاقرب ولنا وجوه من الادلة

الا انه لم يقع في الشرعيات

الاول

الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون دلت هذه الآية
على وجوب الحذر على القوم عند انذار الطوائف لهم وهو يتحقق بانذار
كل واحد من الطوائف واحدا من القوم حيث اسند الانذار الى ضمير
الجمع العائد على الطوائف وعلقه باسم الجمع اعني القوم ففي كليهما
اريد المجموع ومن البين تحقق هذا المعنى مع التوزيع بحيث
يختص بكل بعض من القوم بعض من الطوائف قل او كثر ولو كان بلوغ
التواتر شرطا لقيل ولينذروا كل واحد من قومهم او لينذر البعض
الذي يحصل به التواتر كل واحد من القوم او ما يؤدي هذا المعنى
فوجوب الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل
على وجوب العمل بخبر الواحد فان قيل لا نسلم وجوب الحذر وليس في
الآية ما يدل عليه فان امتناع حمل كلمة لعل على معناها الحقيقي باعتبار
استحالته على الله تعالى يوجب المصير الى اقرب المجازات اليه وهو معنى
لجواز الحذر وندبه لانه ان حصل المقتضي له وجب والا لم يحسن فطلبه
دليل على حسنه ولا يحسن الا عند وجود المقتضي وحيث يتحقق يجب
فالطلب له لا يقع الا على وجه الايجاب على ان ادعاء كون مطلق
الطلب اقرب المجازات لا الايجاب في موضع النظر فان قيل وجوب
الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى لكونه اخص
منه فان الانذار هو التخويف والخبر اعم منه قلت الانذار
هو الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون الا في التخويف وقريب من
ذلك في الجمهرة والقاموس والعرف يوافقه ايضا ولا ريب انه [illegible]

الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم وما يرجع بنوع من الاعتبار
اليهما وهما لا ينفكان عن التخويف فان الواجب يستحق العقاب تاركه
والحرام يستوجب المؤاخذة فاعله واذا انهضت الاية بالدلالة على
قبول خبر الواحد فيهما فالخطب فيما سواهما سهل اذ القول بالفصل معلوم
الانتفاء مع انه يمكن ادعاء الدلالة على القبول فيه ايضا بلحن الخطاب
فان قيل ذكر التفقه في الاية دليل على ان المراد بالانذار الفتوى و
قبول الواحد فيها موضع وفاق قلت هذا موقوف على ثبوت عرفية
المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليين للتفقه في زمان الرسول
ص على الوجه المعتبر ليحمل الخطاب عليه وانى لكم باثباته ومعناه
اللغوي مطلق الفهم فيجب الحمل عليه لاصالة بقائه حتى يعلم
النقل عنه ولم يثبت حصوله في ذلك العصر الثاني قوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت
على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط فاذا لم
يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو
المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوأ حالا من الفاسق و
فساده بين وما يقال من ان دلالة المفهوم ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج
به مبني على القول بحجيته فيكون ح من جملة الظواهر التي يجب
التمسك بها الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا الائمة
عليهم السلم واخذوا عنهم وقاربوا عصرهم على رواية اخبار
الاحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول
والمردود والبحث عن الثقة والضعيف واشتهار ذلك بينهم

في كل

في كل عصر من تلك الاعصار وفي زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد
منهم انكار لذلك او مصير الى خلافه ولا روي عن الائمة عليهم السلم
حديث يضاده مع كثرة الروايات عنهم في فنون الاحكام قال العلامة
في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين
وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة عليهم السلم والاصوليون
منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره
سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم وقد حكى المحقق عن الشيخ
سلوك هذا الطريق في الاحتجاج للعمل باخبارنا المروية عن الائمة
عليهم السلم مقتصرا عليه فادعى الاجماع على ذلك وذكر ان قديم
الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتى به المفتي عولوا
على المنقول في اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم له خصمه
منهم الدعوى في ذلك وهذه سجيتهم من زمن النبي صلى الله
عليه واله الى زمن الائمة عليهم السلم فلولا ان العمل بهذه الاخبار
جائز لانكروه وتبرأوا من العامل به وموافقونا من اهل الخلاف
احتجوا بمثل هذه الطريقة ايضا فقالوا ان الصحابة والتابعين
على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في
الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد
اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك
يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح الرابع ان باب
العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم يعلم بالضرورة من الدين
او من مذهب اهل البيت عليهم السلم في نحو زماننا منسد قطعا

اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة
وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد
ووضوح كون اصالة البراءة لا يفيد غير الظن وكون الكتاب
ظني الدلالة واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف
فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة
تتفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف
قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما لا
يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها لا يقال لو تم هذا
الدليل لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد او
دعواه ظن اقوى من الظن الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم
بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة
منوطا بالظن بل بشهادة العدلين فينتفي بانتفائها ومثله الفتوى
والاقرار ونحوهما كما اشار اليه المرتضى رض في معنى الاسباب والشروط
الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة
بهما بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن
لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك
بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له
ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر
سلمنا لكن ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل
عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب
المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان

ثبوت حكمه في حق من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة
باشتراك التكليف بين الكل وح فمن الجائز ان يكون اقترن ببعض
تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع
علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا بسائرها
على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام
هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي ح الظن المستفاد
من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف
به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وظهور
اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف
المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط
الاتية المفيد للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظاهر ومثله
يق في البراءة الاصلية لمن التفت اليها نحو ما ذكر اخيرا في ظاهر
الكتاب حجة القول الاخر عموم قوله تعم ولا تقف ما ليس لك
به علم فانه نهي عن اتباع الظن وقوله تعم ان يتبعون الا الظن وان
الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك من الايات الدالة على ذم
اتباع الظن والنهي والذم دليل الحرمة وهي تنافي الوجوب ولا
شك ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن وما ذكره السيد المرتضى رض في
جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد
وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما
ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية
يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل

عليها وانها ليست حجة ولا دلالة وقد ملأوا الطوامير وسطروا الاساطير
فى الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على
تلك الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله تعالى
بالعمل باخبار الاحاد ويجرى ظهور مذهبهم فى اخبار الاحاد مجرى
ظهوره فى ابطال القياس فى الشريعة وخطره وقال فى المسألة
التى افردها فى البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين فى جواب المسائل
التبانيات ان العلم الضرورى حاصل لكل مخالف للامامية
او موافق بانهم لا يعملون فى الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك
قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفى القياس فى الشريعة من شعارهم
الذى يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم فى الذريعة على التعلق بعمل
الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل
باخبار الاحاد من الصحابة المتأمرون الذين يحتشم التصريح
بخلافهم والخروج عن جملتهم فامسك النكير عليهم لا يدل على الرضا
بما فعلوه لان الشرط فى دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له
وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك والجواب عن
الاحتجاج بالايات ان العام يخص والمطلق يقيد بالدليل وقد
كما عرفت على ان ايات الذم ظاهر بحسب السوق فى الاختصاص
باتباع الظن فى اصول الدين لان الذم فيها للكفار على ما كانوا يعتقدون
واية النهى محتملة لذلك ايضا ولغيره مما ينافى عمومها او صلاحيتها للتمسك
بها فى موضع النزاع لا سيما بعد ملاحظة ما تقرر فى خطابات المشافهة
ووجه ثبوت حكمه علينا معها على فى الوجه الرابع من الحجة المشار اليه

اجماع

اجماع او ضرورة تقضى بمشاركتنا لهم فى التكليف بتحصيل العلم
فى ما لا ريب فى انسداد باب العلم به عنا دونهم وهذا واضح
لمن تدبر وتذكر واما ما ذكره السيد المرتضى فى جوابه الاول ان العلم
الضرورى بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا غير حاصل
لنا الان قطعا واعتماده ثانيا فى الحكم بذلك على نقله له نقض لغرضه
اذ لم يصل الينا معه ما يخرجه عن كونه خبر واحد وثانيا ان التكليف
بالمحال ليس بجائز عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم القطعى بالحكم الشرعى
فى محل الحاجة الى العمل بالخبر الان مستحيل عادة وامكانه فى عصر
وما قبله من ازمنة ظهور الائمة عليهم السلم لا يجدى بالنسبة الى
زمان عدم الامكان ولعل الوجه فى معلومية مخالفة الامامية
لغيرهم فى هذا الاصل تمكنهم فى تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع
الى ائمتهم المعصومين صلوات الله عليهم فلم يحتاجوا الى اتباع الظن
الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولم يؤثروه على العلم
وقد اورد السيد على نفسه فى بعض كلامه سؤالا هذا لفظه
فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اى شيء تعولون فى الفقه
كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا
عليهم السلم فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعول
فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا فى بيان حكم ما يقع منه
الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد
الاقوال من طرق ذكرها تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال
المختلفة لفقد دليل التعيين ولا ريب ان ما ادعاه من علم معظم


الفقه بالضرورة وباجماع الامامية امر ممتنع في هذا الزمان
واشباهه فالتكليف فيها بتحصيل العلم غير جائز ولا اكتفاء
بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا اشك فيه ولا نزاع وقد ذكره في
غير موضع من كلامه ايضا فيستوي ح الاخبار وغيرها من الادلة
المفيدة للظن في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية في الجملة
كما حققناه واما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بما لا يفيد
على قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة بنا الآن الى تحمل
مشقة البحث عن قيامه ح على العمل بخبر الواحد وعدمه مع ان السيد قد
افتى في جواب مسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا
معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر واما بامارة وعلامة دلت على
صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها
مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد وبين الكلام في
التدافع الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة
في النهاية فانه عجيب ويمكن ان يق ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده
من كلام اوايل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وقد
مرت حكاية المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم القول بمنع التعبد به
عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر له من حال الشيخ وامثاله من علمائنا
المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا
اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى
والانصاف انه لم يتضح من حالهم المخالفة له ايضا اذ كانت اخبار
الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة

الاحكام

الاحكام منهم وكانت القرائن العاضدة لها متيسرة كما اشار اليه
السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه
وقد تفطن المحقق في كلام الشيخ لما قلناه بعد ان ذكر عنه في حكاية
الخلاف هنا انه عمل بخبر الواحد اذا كان عدلا من الطائفة المحقة
واورد احتجاج القوم من الجانبين فقال وذهب شيخنا ابو جعفر رحمه
الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا
فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي
رويت عن الائمة عليهم السلم ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي
يجب العمل به هذا الذي تبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على
العمل بهذه الاخبار التي لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما من المعارض
واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به
ثم اخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقا من ان قديم الاصحاب
وحديثهم الى الخبر ما ذكر هناك وزاد في تقريره ما لا حاجة لنا الى
ذكره وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه
لا ما نسبه العلامة اليه واما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال
فمن الجائز ان يكون طلبا لتكثير القرائن وتسهيلا لسبيل العلم
بصدق الخبر لما مر في الوجه الثالث من حجة القول الاول ولو كان عملا
بالرواية فانه يحتمل لان يكون رجاء التواتر وحرصا عليه وعلى
هذا يحمل روايتهم لاخبار اصول الدين فان التعويل على الاحاد فيها
غير معقول وقد طعن بذلك السيد المرتضى على نقلها حيث ظن منهم
الاعتماد عليها ولا وجه له وبعد ملاحظة ما ذكرناه وان اقتضى ضعف

الوجه المذكور من الحجة لما صرنا اليه فان في بقية الوجوه لاسيما في الاخير
كفاية ان شاء الله تعالى اصل وللعمل بخبر الواحد شرائط كلها متعلق
بالراوي الاول التكليف فلا تقبل رواية المجنون والصبي وان كان
مميزا والحكم في المجنون وغير المميز ظاهر ونقل الاجماع من الكل
عليه واما المميز فلا يعرف من الاصحاب فيه مخالف وجمهور اهل
الخلاف على ذلك ايض ويعزى الى بعض منهم القبول قياسا على جواز
الاقتداء به وهو بمكان من الضعف لمنع الحكم في المقيس عليه اولا ولو
سلمنا لكن الفارق موجود كما يعلم من قاعدتهم في القدوة
ولمنع اصل القياس ثانيا والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي
عدم قبوله بطريق اولى لان الفاسق باعتبار التكليف خشية من
الله ربما منعته عن الكذب والصبي باعتبار علمه بانتفاء التكليف
عنه فلا يحرم عليه الكذب ولا يستحق العقاب لا مانع له من الاقدام
عليه هذا اذا سمع وروى قبل البلوغ اما الرواية بعد البلوغ
لما سمعه قبله فمقبولة حيث يجتمع غيره من الشرائط لوجود المقتضي
وهو اخبار العدل الضابط وعدم صلاحية ما يقدر مانعا
للمانعية الثاني الاسلام ولا ريب عندنا في اشتراطه لقوله تعالى ان
جاءكم فاسق بنبأ وهو شامل للكافر وغيره ولئن قيل بتخصيصه في
العرف المتأخر بالمسلم لدل بمفهوم الموافقة على عدم قبول خبر الكافر
كما هو ظاهر الثالث الايمان واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم
قوله تعالى ان جاءكم فاسق وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر
الفطحية ومن ضاهاهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب محتجا بان

الطائفة

الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمن بن عيسى وبما
رواه بنو فضال والطاطريون واجاب المحقق ره بانا لا نعلم الى الآن ان الطائفة
عملت باخبار هؤلاء والعلامة مع تصريحه بالاشتراط في التهذيب اكثر في
الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسدي المذهب وحكى والدي ره
في فوائده على الخلاصة عن فخر المحققين انه قال سألت والدي عن ابان
بن عثمن فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ الاية ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي
من ان ابان كان من الناووسية [illegible]
الرابع العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر
ومنافيات المروة واعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الاصحاب ايض وظاهر
جماعة من متأخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة ونقل
المحقق عن الشيخ انه قال يكفي كون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية
وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم
ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها
لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدي في العمل
الى غيرها ودعوى التحرز من الكذب مع ظهور الفسق مستبعد وهذا
الكلام جيد والقول باشتراط العدالة عندي هو الاقرب لنا ان لا واسطة
بحسب الواقع بين وصفي العدالة والفسق في موضع الحاجة من هذا الشرط باعتبار
لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل والا فالفاسق وتوسط
مجهول الحال انما هو بين من علم فسقه او عدالته ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف
لا يدخل في حقيقته ووجوب التثبت في الاية معلق بنفس الوصف لا بما
تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصوله وعدمه



الامر ای ان قول القایل اعط کل بالغ رشید من هذه الجماعة درهما
یقتضی ارادة السوال عن جمع هذین الوصفین لا الاقتصار
علی من سبق العلم باجتماعهما فیه ویؤید کون المراد من الایة هذا المعنی قوله
ان تصیبوا قوما بجهالة فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین تعلیل الامر بالتبیّن
ای کراهة ان تصیبوا ومن البیّن ان الوقوع فی الندم بظهور عدم صدق
المخبر یحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق فی الواقع حیث لا یحجزها
عن الکذب ولا مدخلیة لسبق العلم بحصولها فی ذلک الخطاء عرفت هذا ظهر لک
انه یصیر مقتضی الایة وجوب التبیّن عند خبر من له هذه الصفة فی الواقع
ونفس الامر فیتوقف القبول علی العلم بانتفائها وهو یقتضی بلا خلاف نفی
الواسطة اشتراط العدالة وبهذا التحقیق یظهر بطلان القول بقبول
المجهول لانه مبنی علی توسط الجهالة بین الفسق والعدالة وقد تبین فساده
واما قول الشیخ فلا تعلق له بحدیث الواسطة وانما نظره فیه الی قضیة
العمل الذی ادعاه ولو نهض دلیلا لخصصنا به عموم ظاهر الایة لکنه مردود
بالانکار البین المحقق وحاصله منع اصل العمل او لا ومنعا بعد العلم بحصوله فیما
مدعیا الی اثباته ویشهد بو التنزل للموافقة علی الحصول برد الاحتجاج ثانیا
بان عملهم انما یدل علی قبول تلک الاخبار المخصوصة لا مطلقا ومن الجایز ان
العمل منوطا بانضمام القراین الیها لا بمجرد الاخبار وبقی فی المقام اشکال الترنا
الیه تقییدتنی الواسطة فی صدد الحجة موضع الحاجة وتقریره ان انتفاء
الواسطة للتقریب الذی ذکر انما یتم فیمن بعد عهده عن اول زمان التکلیف
کما هو الغالب والواقع فی رواة الاخبار التی هی محل الحاجة الی هذا البحث
فان العادة قاضیة بعدم انفکاک من هو کذلک عن احد الوصفین واما

حدیث العهد بالتکلیف فیمکن فی حقه تحقق الواسطة بان لا یقع منه معصیة
توجب الفسق ولا یکون له ملکة یصدق بها العدالة فان ذلک غیر ممتنع ...
تثبت الواسطة فلا یقوم الحجة باشتراط العدالة لتعطلها فی حق ... الواسطة
المذکورة وان کانت ممکنة بالنظر الی نفس الامر ولکن العلم بوجودها متعذر لان
المعاصی غیر منحصرة فی الافعال الظاهرة ولا ریب ان العلم بانتفاء الباطنة
ممتنع عادة بدون الملکة سلمنا لکن التعلیل الواقع فی الایة لوجوب التبیّن عند
خبر الفاسق یقتضی ثبوت الحکم عند خبر من لا ملکة له لمشارکته الفاسق فی عدم
المخبر عن الکذب فیقوم فی قبول خبره احتمال الوقوع فی الندم بظهور عدم صدق
المخبر علی حد ما قیل به فی خبر الفاسق وسیاتی ان العلة المنصوصة یتعدی بها الحکم
الی کل محل یوجد فیه الشرط الخامس الضبط ولا خلاف فی اشتراطه فان من لا
ضبط له قد یسهو عن بعض الحدیث ویکون مما یتم به فائدته ویختلف الحکم
بعدمه او یسهو فیزید فی الحدیث ما یضطرب به معناه او یبدل لفظا
باخر او یروی عن المعصوم ویسهو عن الواسطة مع وجودها الی غیر ذلک
من اسباب الاختلال فیجب ان یکون بحیث لا یقع منه کذب علی سبیل
الخطاء غالبا فلو عرض له السهو نادرا لم یقدح اذ لا یسلم منه احد قال بعض المحققین
فلو کان زوال السهو اصلا شرطا فی القبول لما صح العمل الا عن معصوم
من السهو وهو باطل اجماعا من العاملین بالخبر اصل تعرف عدالة الراوی
بالاختبار بالصحبة المتاکدة والملازمة بحیث یظهر حاله ویحصل الاطلاع
علی سریرته حیث یکون ذلک ممکنا وهو واضح ومع عدمه باشتهارها
بین العلماء واهل الحدیث وبشهادة القراین المتکثرة المتعاضدة وبالتزکیة
من العالم بها وهل یکفی فیها الواحد او لا بد من التعدد قولان اختار اولهما

العلامة في التهذيب وعزاه في النهاية الى الاكثر من غير تصريح بالحجة
وقال المحقق لا يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة
عدلين وهذا عندي هو الحق لنا انها شهادة ومن شأنها اعتبار العدد
فيها كما هو ظ ولان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها او
البينة تقوم مقامه شرعا فتنفى عنه وما سوى ذلك يتوقف الاكتفاء به
على الدليل احتج بان التعديل شرط للرواية فلا يزيد على مشروطه وقد
اكتفي في اصل الرواية بالواحد وانتصر لهم بعض افاضل المتأخرين فاحتج
بعموم المفهوم في آية ان جاءكم فاسق نظرا الى ان تزكية الواحد داخلة فيه
بحيث يكون المزكي عدلا لا يجب التثبت عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء
به والجواب عن الاول المطالبة بالدليل على نفي الزيادة على المشروط فلا
يكفي مجرد دعوى سلمنا ولكن الشرط في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل
نعم هو احد الطرق الى المعرفة بالشرط سلمنا ولكن زيادة الشرط بهذا المعنى على
مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة اظهر في الاحكام الشرعية عند من يعمل
بخبر الواحد من ان يبين اذ اكثر شروطها تفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه
الى شهادة الشاهدين والمشروط يكتفى فيه بالواحد والعجب من توجيه بعض فضلاء
المعاصرين لهذا الوجه من الحجة بانه ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على
مشروطه هذا والذي يقتضيه الاعتبار ان التمسك في هذا الحكم بنفي زيادة
الشرط مناسب لطريقة اهل القياس فكانه وقع في كلامهم وتبعهم عليه من غير تأمل
من لا يعمل بالقياس ومما ينبه على ذلك ما وجدته في كلام بعض العامة
حكاية عن بعض آخر منهم ان الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي هو مقتضى
القياس وعن الثاني ان مبنى اشتراط العدالة في الراوي على ان المراد من

الفاسق

الفاسق في الاية من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبول الخبر على
العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما بيناه آنفا واما مصيرنا الى قبول
الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعا وفرض العموم في الاية على وجه يتناول
الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول التناقض في مدلولها وذلك لان الاكتفاء
في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة
الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان الاية
مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض ظاهر فلا بد
من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة لا يقال ما ذكرتموه وارد على
قبول شهادة العدلين اذ لا علم معه لانا نقول اللازم من قبول العدلين
تخصيص الاية بدليل خارجي ولا محذور فيه كيف وتخصيصها لازم وان
وافقنا على شمولها للاخبار بالعدالة من حيث ان تزكية الشاهد لا
يكتفى فيها بالواحد وهذا من اكبر الشواهد على ان النظر في الوجه الاول
انما هو الى القياس كما نبهنا عليه واذا عرفت هذا فاعلم ان طريقة معرفة
الجرح كالتعديل والخلاف في الاكتفاء بالواحد واشتراط العدد جار
فيه والمختار في المقامين واحد **اصل** اختلف الناس في قبول
الجرح والتعديل مجردين عن ذكر السبب فقال بعض بالقبول فيهما
وصار آخرون الى خلافه فاوجبوا ذكر السبب فيهما وفصل ثالث فاوجبه
في الجرح دون التعديل ورابع فعكس واستندوا في هذه الاقوال الى اعتبارات
ضعيفة ووجوه ركيكة لا جدوى في الغرض لذكرها ولا اعلم في الاصحاب
قائلا بشيء منها الا ان المتعرض منهم للبحث في هذا الاصل قليل على ما وصل الينا
والذي استوجهه العلامة ره هنا هو ان المزكي والجارح ان كانا عالمين



بالاسباب بل الاطلاق فيهما او وجب ذكر السبب فيهما او ذهب الذي
الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما به يتحقق العدالة
والجرح ومع انتفاء ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا
هو الاقوى ووجهه ظ لاحتياج الى البيان ومنه يعلم ضعف ما اشتهر
العلامه ره **اصل** اذا تعارض الجرح والتعديل قال اكثر الناس تقديم
الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح
يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا واذا حكمنا بفسقه
كانا صادقين والجمع اولى ما امكن وهذه الحجة مدخولة ومن ثمة
قال السيد العلامة جمال الدين ابن طاوس قدس سره ان كان مع احدهما
رجحان يحكم التدبر الصحيح باعتباره فالعمل على الراجح والا وجب التوقف وما قاله
هو الوجه **فائدة** اذا قال العدل حدثني عدل لم يكف في العمل به واشر على تقدير
الاكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو قال العدل لان ذلك بناء على اعتقاده وهو
هو اختيار والدي ره وذهب المحقق الى الاكتفاء بل بما دون حيث قال اذا
قال الخبر في بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة
اذا لم يصفه بالفسق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة
ولم يعلم منه الفسوق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل
لامكان ان يعني نسبته الى الرواة او اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول
هذا كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراط العدالة في الراوي لان الاصحاب
يتحرون في العدول سلمنا لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة
الجرح له وانما يعلم الحال مع تعيين المعدل وتسميته لينظر هل له جارح
اولا ومع الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك في نفيه بالاصل غير متجه بعد

العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة وبالجملة فلا بد
للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب
على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث عن
المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب بحديث بزيادة
بتعديل رواتها وهو بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لا بد
من مراجعة السند والنظر في حال الرواة ليؤمن من معارضة
الجرح **اصل** لا بد للراوي من مستند يصح له من اجله رواية
الحديث ويقبل منه بسببه وهو في الرواية عن المعصوم نفسه
ظاهر معروف واما في الرواية عن الراوي فله وجوه اعلاها
السماع من لفظه سواء كان بقراءته في كتابه او باملائه من حفظه و
دونه القراءة عليه مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه ودون
ذلك اجازته رواية كتاب ونحوه ويحكى عن بعض الناس انكار جواز الرواية
بالاجازة ويعزى الى الاكثرين خلافه وهذا البحث غير منقح في كلام الاصحاب
وتحقيق القول فيه ان لجواز الرواية بالاجازة معنيين وقع الخلاف من بعض
اهل الخلاف في كل منهما احدهما قبول الحديث والعمل به ونقله من المجاز له الى غيره
بلفظ يدل على الواقع كاجاز لي واجازني ونحوه والقول بنفيه في غاية السقوط لان
الاجازة في العرف اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مأمون عليها
من الغلط والتصحيف ونحوهما وما هذا شانه لا وجه للتوقف في قبوله و
التعبير عنه بلفظ اخبرني وما في معناه مقيدا بقوله اجازة يجوز مع القرينة
فلا مانع منه ومثله آت في القراءة على الراوي لان الاعتراف اخبار اجمالي
ولم يلتفتوا الى الخلاف في قبوله وانما ذكر بعضهم ان قبوله موضع وفاق

وخالف فيه من لم يعتد به ثم ان جمعا من الناس اجازوا في صورة
الاعتراف ان يقول الراوي اخبرني وحدثني ونحوهما من غير تقييد
بقوله قراءة عليه ونحوه والباقون على جوازه مقيدا لما ذكر الا المرتضى
رض فانه منع من استعمال هذه الالفاظ ونحوها فيه وان كانت مقيدة
حيث قال واما قول بعضهم يجب ان يقول حدثني قراءة عليه حتى
يزول الايهام ويعلم ان لفظة حدثني ليست على ظاهرها فمناقضة
لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وقوله
قراءة عليه يقتضي نقض ذلك فكانه نفي ما اثبت وهذا من السيد ره في
غاية الغرابة فانه سد لباب المجاز اذ ما من مجاز الا ومعه قرينة تعاند
الحقيقة وتناقضها وكذا كان معنى حدثني ما ذكره فقوله بعد ذلك قراءة عليه قرينة
على انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما قرأه عليه تشبيها
له بالحديث لما بينهما من المناسبة في المعنى وقد نقل العلامة ره هذا
الكلام عن السيد في النهاية ونحو نظر فيه قائلا انا نمنع اقتضاء حدثني
حال انضمامها الى لفظ قراءة انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو جيد
وتفصيله ما ذكرناه واذ قد تبين ضعف ما ذهب اليه السيد واتفاق من عداه
من علمائنا على صحة اطلاق المقيد على القراءة مع الاعتراف فاتي مانع
من اجراء مثله في صورة الاجازة والاختيار فيهما واحد المعنى الثاني جواز
الرواية بالاجازة تسويغ قول الراوي لها حدثني واخبرني وما اشبه
ذلك من الالفاظ التي يفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا وقد عزى
الجمع من العامة من القول به وهو باعراض عنه حقيق هنا ويظهر من
العلامة في النهاية انه فهم من كلام السيد المرتضى رض القول بعدم

جواز الرواية بالاجازة مطلقا تفريعا على العمل بخبر الواحد حيث
قال واما الاجازة فلا حكم لها لان ما للمتحمل ان يرويه له ذلك
اجازه او لم يجزه وما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة
وفقدها وعبارة السيد هذه وان افهم ظاهرها القول بنفي الجواز على
الاطلاق الا ان التدبر في سابقها ولاحقها يطلع على ان غرضه نفي
الرواية بها بلفظ حدثني واخبرني ونحوه فانه ذكر قبل ذلك في
البحث عن القراءة على الراوي ان كل من صنف اصول الفقه اجاز
ان يقول من قرأ الحديث على غيره ممن قرئ عليه فاقر به حدثني
واخبرني واجروه مجرى ان يسمعه من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا
قرأه عليه واقر له به انه يجوز ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل
بخبر الواحد ويعلم انه حديثه وانه سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز ان
يقول حدثني واخبرني لان معنى حدثني واخبرني انه نقل حديثا
وخبرا عن ذاك وهذا كذب لم يجز وذكر بعد ذلك في المناولة هي ان يشافه
المحدث غيره ويقول له في كتاب اشار اليه هذا سماعي من فلان تجري
مجرى ان يقرأه عليه ويعترف له في علمه بانه حديثه قال فان كان
ممن يذهب الى العمل باخبار الاحاد عمل به ولا يجوز ان يقول حدثني
ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة وقال بعدها واكثر ما
يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث اثر في الاجازة جارية
مجرى ان يقول في كتاب بعينه هذا حديثي وسماعي فيجوز العمل به
عند من عمل باخبار الاحاد فاما ان يروى فيقول اخبرني وحدثني
فذلك كذب وسو وهذا الكلام كله كما ترى دال على ان حكم الاجازة انما

هو بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ حدثني ونحوه لا مطلقا وتحكم
بمثل ذلك في القراءة على الراوي كما عرفت فهما عنده في هذا الوجه
سواء وتفاوت عبارته في التأدية عن القبول فيهما حيث صرح بجواز
العمل في صورة القراءة وعبر هنا بما يشعر بنوع شك نظرا منه الى ان دلالة
الاجازة على المعنى المراد دون دلالة القراءة والامر كذلك وقد عرفته
فظهر ان ما توهمه ظاهر تلك العبارة غير مراد فليعلم اذا عرفت
هذا فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون
متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة
اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قراين الاحوال ولا
مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فائدتها حينئذ بقاء اتصال سلسلة الاسناد
بالنبي صم والائمة ع وذلك امر مطلوب مرغوب اليه للتيمن كما لا
يخفى على ان الوجه في الاستغناء عن الاجازة بما اتى في غيرها من باقي
وجوه الرواية غير ان رعاية التصحيح والامن من حدوث التصحيف وشبهه من
انواع الخلل يزيد في وجه الحاجة الى السماع ونحوه وذلك ظاهر
وبقي في هذا الباب وجوه اخر مذكورة في كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرناه
فلذلك اثرنا طي ذكرها على غره **اصل** يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط
ان يكون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ وعدم قصور الترجمة عن
الاصل في افادة المعنى ومساواتها له في الجلاء والخفاء ولم نقف على
مخالف في ذلك من الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف و
ليس له دليل يعتد به من الاصحاب وحجتنا على الجواز وجوه منها
رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع اسمع

الحديث

الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس
ومنها ان الله سبحانه قص القصة الواحدة بالفاظ مختلفة
ومن المعلوم ان تلك القصة وقعت اما بغير العربية او بعبارة
واحدة منها وذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل وان تغاير
اللفظ **اصل** اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم
ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة راسا او ذكرها مبهمة لنسيان
او غيره كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف بين الخاصة
والعامة والاقوى عندي عدم القبول مطلقا وهو مختار والدي ره
وقال العلامة في النهاية الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة
الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية وكلامه في التهذيب خال
عن هذا الاستثناء وهو الوجه لما سنبينه وحكى في النهاية القول
بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد من قدماء
الامامية وقال المحقق ره اذا ارسل الراوي الرواية قال الشيخ ره ان
كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك
قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة واحتج
لذلك بان الطايفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما
عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز الاخر هذه عبارة المحقق بلفظها
وهي تدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ بحجته من
غير اشعار بالقبول او الرد لنا ان من شرط القبول معرفة عدالة
الراوي كما تقدم بيانه وهي منتفية في موضع النزاع اذ لم يوجد ما
يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه وهو غير مفيد لان

نعلم بالعيان ان العدل يروى عن مثله وغيره ومع فرض اقتصاره على
الرواية عن العدل فهو انما يروى عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز
ان يكون له جارح كما ذكرناه انفا وبدون تعيينه لا يندفع هذا
الاحتمال فلا يتوجه القبول ومن هذا يظهر ضعف ما ذهب اليه
العلامة في النهاية من قبول نحو مراسيل ابن ابي عمير مما عرف ان الراوي
فيه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة لان العلم بعدالة الواسطة
ان كان مستندا الى اخبار الراوي بانه لا يرسل الا عن الثقة فهو عمل
بشهادته على مجهول العين وقد علم حاله وان كان مستنده الاستقراء
لمراسيله والاطلاع من خارج على ان المحذوف فيها لا يكون الا ثقة
فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه والعجب ان العلامة ره ذكر في الاحتجاج
على مختاره في النهاية ما هذا نصه عدالة الاصل مجهولة لان عينه
غير معلومة وصفته اولى بالجهالة ولم يوجد الا رواية الفرع عنه وليست
تعديلا فان العدل قد يروى عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله
لم يصر عدلا لجواز ان يخفى حاله عنه فلا يعرفه ولو عينه لعرفنا فسقه الذي لم
يطلع عليه العدل وهذا الكلام كما ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه من
عدم قبول تعديل مجهول العين بمجرده فتعين ان يكون المستند عنده في
ذلك الاستقراء وحصوله في غاية البعد وعلى تقديره يخرج عن محل
النزاع كما عرفت واما كلام الشيخ فيرد على قوله ما ورد على العلامة ره
وعلى حزم ان عمل الطائفة يتوقف التمسك به عندنا على بلوغه حد
الاجماع ولا اعلم حجة القائلين بالقبول مطلقا وجوه منها ان رواية
العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عن غير

بعدله

بعدله لو سئل عن حاله لكان ملبسا غاشا وعدالته تنافي ذلك ومنها
ان اسناد الحديث الى الرسول صلى الله عليه وآله يقتضي صدقه لان اسناد الكذب ينافي
العدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله وذكروا وجوها اخر ردية تركنا
نقلها لظهور فسادها والجواب عن هذين الوجهين ظاهر مما حققناه
فلا نطيل بتقريره **تتمة** ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته
في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها الى اربعة اقسام تخص
كل قسم منها في الاصطلاح باسم الاول الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم
بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات وربما يطلق هذا
اللفظ مضافا الى راو معين على ما جمع السند اليه الشرائط خلا انتهائها
الى المعصوم وان اعتراه بعد ذلك ارسال او غيره من وجوه الاختلال فيقال
صحيح فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق عليه السلم مثلا وقد يطلق على جملة
من الاسناد جامعة للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم محذوفة للاختصار
فيقال مثلا روى الشيخ في الصحيح عن فلان ويقصد بذلك بيان حال
تلك الجملة المحذوفة واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور
من رجال السند اكثر من واحد الثاني الحسن وهو متصل السند الى المعصوم
بالامامي الممدوح من غير معارضة ذم مقبول ولا ثبوت عدالة في
جميع المراتب او بعضها مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح وقد يستعمل
على قياس ما ذكر في الصحيح الثالث الموثق وهو ما دخل في طريقه من ليس بامامي لكنه
منصوص على توثيقه بين الاصحاب ولم يشتمل باقي الطريق على ضعف
من جهة اخرى ويسمى القوي ايضا وقد يستعمل لفظ الاول في المعنيين
المذكورين في ذينك القسمين الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط



احد الثلثة بان اشتمل طريقه على مجروح بغير فساد المذهب او مجهول ويسمى هذه
الاقسام الاربعة اصول الحديث لان لها اقساما اخر باعتبارات شتى وكلها يرجع
الى هذه الاقسام الاربعة لكثرة دوران الفاظها على السن الفقهاء **المطلب**
الرابع في النسخ **اصل** لا ريب في جواز النسخ ووقوعه وما يحكى فيهما من
الخلاف لا يستحق ان ينظر اليه وجمهور اصحابنا على اشتراط حضور وقت الفعل
المنسوخ سواء فعل او لم يفعل ووافقهم على ذلك جمع من العامة وحكى المحقق ره
عن المفيد القول بجوازه قبل حضور وقت الفعل وهو مذهب اكثر اهل الخلاف
والحق الاول لنا انه لو صح ذلك لتعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر وهو
مح لان الامر يدل على كونه حسنا قبيحا معا وهو ظاهر الاستحالة ولان الفعل
الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون حسنا يكون النهي عنه قبيحا وبتقدير
ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا احتج المخالف بوجوه الاول قوله تع يمحو الله
ما يشاء ويثبت فانه يتناول بعمومه موضع النزاع الثاني انه تع امر
ابراهيم ع بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث ما روي ان
النبي ص امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عادت الى خمس وذلك
نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان المصلحة قد تتعلق بنفس الامر والنهي فجاز
الاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل والجواب عن الاول ان المحو والاثبات
معلقان على المشية ولا نعلم انه يشاء مثل هذا وعن الثاني ان ابراهيم
عليه السلم لم يؤمر بالذبح الذي هو فري الاوداج بل بالمقدمات كما يدل عليه قوله تع
قد صدقت الرؤيا وقد سبق بيان ذلك وعن الثالث بالمطالبة بتصحيح الرواية
مع ان فيها طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة وعن
الرابع ان الامر والنهي تبعان متعلقهما فان كان حسنا كانا كذلك والا

فيح

والا قبحا على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر مرادا فلا يكون مامورا به
وينتفي النسخ **اصل** يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة
والاحاد بمثله ولا ريب فيه من الاصحاب ومخالفا وجمهور اهل الخلاف
وافقونا فيه وانكره شذوذ منهم وهو ضعيف جدا لا يلتفت اليه
ولا ينسخ الكتاب والسنة المتواترة بالاحاد عند اكثر العلماء لان خبر
الواحد مظنون وهما معلومان ولا يجوز ترك المعلوم للمظنون و
ذهب شرذمة من العامة الى جوازه وربما نفى بعضهم الخلاف
في الجواز مدعيا ان محله هو الوقوع واما اصل الجواز فموضع وفاق
ولدى البحث في ذلك قليل الجدوى فترك الاشتغال بتحقيقه احرى
واما الاجماع فنفي جواز نسخه والنسخ به خلاف مبني على الخلاف في ان
في ان الاجماع فنفي جواز نسخه والنسخ به خلاف مبني على الخلاف في ان
الاجماع هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي او لا قال المرتضى رضه اعلم
ان مصنفي اصول الفقه ذهبوا كلهم الى ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا
منسوخا واعتلوا في ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع الوحي وبعد
وانا ثبت ذلك سقطت هذه العلة على ان مذهب مخالفينا في كون
الاجماع حجة يقتضي انه في الاحوال كلها مستقر لان الله تع امر باتباع
المؤمنين وهذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده والنبي ص خبر
على مذاهبهم بان امته لا تجتمع على خطاء وهذا ثابت في ساير الاحوال
ولذا كان الاجماع دليلا على الاحكام كما يدل الكتاب والسنة والنسخ لا يتناول
الادلة وانما يتناول الاحكام التي تثبت بها فما المانع من ان يثبت حكم
باجماع الامة قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ باية تنزل او يثبت حكم باية تنزل

ول



فينسخ باجماع الامة على خلافه والاقرب ان يقال ان الامة مجمعة على ان
ما ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به هذا كلام السيد ره وحكى
المحقق عن الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد انه قال الاجماع
لا يكون اتفاقا وانما يكون عن مستند قطعي فيكون الناسخ ذلك
المستند لا نفس الاجماع قال المحقق وفي هذا الوجه اشكال والذي
يجيء على مذهبنا انه يصح دخول النسخ فيه بناء على ان الاجماع انضمام
اقوال الى قول لو انفرد لكان حجة فيجوز حصول مثل هذا
في زمن النبي ص ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية وفي
كذلك يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة او القران باقوال يدخل
جملتها قول النبي ص وهذا الكلام جيد غير انه لا يترتب عليه فائدة
مهمة كما لا يخفى اصل معنى النسخ شرعا هو الاعلام بزوال الحكم
الثابت بالدليل الشرعي بدليل اخر شرعي متراخ عنه على وجه لولاه
لكان الحكم الاول ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلة على
العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة او
غيرها وهو مذهب جمهور العلماء وتعزى الى قوم من العامة القول
بان زيادة صلوة كانت على الصلوات الخمس نسخ لانها تخرج الوسطى عن
كونها وسطى وهو ظاهر الفساد واما العبادة الغير المستقلة فقد اختلف
الناس في ان زيادتها هل هي نسخ او لا والمحققون على انها ان رفعت حكما
شرعيا مستفادا من دليل شرعي كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر لعلم
تفسيره وقال المرتضى ره ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في
الشرعية حتى يصير لو وقع مستقلا من دون تلك الزيادة لكان عاريا

من كل تلك الاحكام الشرعية التي كانت له او بعضها فهذه الزيادة تقتضي
النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال قال
وانما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد
الزيادة الركعتين على ما كان يفعلهما عليه اولا لم يكن لهما حكم وكانه ما
فعلهما ويجب عليه استيفائهما لان هذه الزيادة تلحق ما يجب من تشهد و
تسليم ومع فقد هذه لا يكون كذلك وكل ما ذكرناه يقتضي تغير الاحكام
الشرعية بهذه الزيادة وقد حكى المحقق ره عن الشيخ موافقة السيد على
هذه المقالة واختار هو ما حكيناه اولا محتجا بان شرط النسخ ان يكون
رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد بالدليل الشرعي فيفتقر الى ان يكون
ذلك الحكم مستفادا من الشرع لا يكون الرفع لمثله نسخا والا لكان
كل حكم يرفع البراءة الاصلية نسخا وهو باطل ثم ذكر كلام السيد في
الزيادة على الركعتين السؤال واجاب بانا لا نسلم انه الى نسخ لوجوب
الركعتين ولا للتشهد وان كان التغيير فيهما ثابتا بل يفتقر الى ان يكون
الشرع دل على وجوب تعقيب التشهد للثانية يلزم ان يكون الامر
بتأخيره نسخا لتعجيله او لم يرفع الدليل الثاني شيئا غير ذلك واما
الركعتان فان حكمهما باق من كونهما واجبتين غاية ما في الباب انه وجوبهما
كان منفردا فصار منضما والشيء لا ينسخ بانضياف غيره اليه كما لا ينسخ
وجوب فريضة واحدة اذا وجب بعدها اخرى واما كونهما لو انفردتا
لما اجزأتا بعد ان كانتا مجزيتين فان الاجزاء يعلم لا من منطوق الدليل
بل بالعقل فلم يكن نسخا ولو علم الاجزاء من نفس الدليل الشرعي لكان
المنسوخ اجزاءهما منفردتين لا وجوبهما اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر هذا
الاختلاف يظهر في جواز اثبات الحكم بخبر الواحد بناء على انه لا ينسخ به

الدليل المقطوع به فكل ما يثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته الا بما يثبت به وهذا منه التحقيق اثر ممن كثيره من انا را اكثر مباحث هذا الباب

القياس

فى القياس والاستصحاب

هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم اخر لاشتراكهما فى علة الحكم فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا وموضع الاخر يسمى فرعا والمشترك جامعا وعلة وهى اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم غير واحد منهم وتواتر الاخبار بانكاره عن اهل البيت عليهم السلم وبالجملة فمنعه بينهم يعد فى ضروريات المذهب واما المنصوصة ففى العمل بها خلاف نظاهر المرتضى المنع منه ايضا وقال المحقق ره اذا نص الشرع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة فى ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا وقال العلامة الاقوى عندى ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها فى الفرع كان حجة واحتج فى النهاية لذلك بان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاين وجدت وجب وجود المعلول ثم حكى عن المانعين الاحتجاج بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة هى الاسكار وان يكون اسكار الخمر حيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا فى العلة واذا احتمل الامران لم يجز القياس واجاب بالمنع من احتمال اعتبار القيد فى العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله فى العقليات حتى يقال ان الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص وهو محلها فالحركة القائمة بغيره لا تكون علة للمتحركية سلمنا

امكان كون القيد معتبرا فى الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم يقضى منعه من اكل كل حشيشة تكون سما سلمنا عدم ظهور الغاء القيد لكن دليلكم انما يتمشى فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر هى الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثم اورد الاعتراض بان الحركة ان عنيتم بها معنى يقتضى المتحركية فهذا المعنى يمتنع قيامه بدون المتحركية وان عنيتم بها امرا اخر يتاتى فيه ذلك الاحتمال لحصل هنالك نسلم انه لا بد من دليل منفصل فى قولكم العرف يقتضى الغاء هذا القيد قلنا ذاك عرف بالقرينة وهى شفقة الاب المانعة من تناول المضر فلم قلتم انه فى العلة المنصوصة كذلك وعن قولكم لو صرح بان العلة هى الاسكار انتفى ذلك الاحتمال قلنا فى هذه الصورة يستلزم الحرمة اين وجد لكنه ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضى الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم فى كل محال ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا والاخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا وقال بعد ذلك المناسب دليلا والتحقيق فى هذا الباب ان يقال النزاع هنا لفظى لان المانع انما منع من التعدية لان قوله حرمت الخمر لكونها مسكرة محتمل لان يكون فى تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم وان يكون فى تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك نعم النزاع وقع فى ان قوله حرمت الخمر لكونها مسكرة هل هو بمنزلة

علة تحريم الخمر الاسكار ام لا فيجب ان يحصل البحث في هذا الاتفاق
النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردها فان
ذلك متفق عليه لو قيل كان العلامة ره لم يقف على احتجاج المرتضى
في هذا الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا وانهم
متفقون في المعنى وكلام المرتضى مصرح بخلاف ما ظنه فانه
احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل
او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة
واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها
فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره
في حال دون حال على وجه دون وجه وقدر منه دون قدر
وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه
الاحسان فقير دون فقير ودرهم دون درهم وفي حال دون
اخرى وان كان فيما لم نفعله الوجه الذي لاجله فعلناه بعينه
ثم قال واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب
التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في
قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على
العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه
وهو ما له كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه ودلالته على
كون النزاع في المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة الاتفاق فيه
نعم من جعل الحجة ما ذكره فهو موافق في المعنى فلا ينبغي ان يعد في
المانعين اذا عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندي ما قاله المحقق ره
وجهه يظهر من تضاعيف الكلام في هذا المقام فلا نطيل بتقريره

واما حجة



واما حجة المرتضى فجوابها ان المتبادر من العلة حيث تشهد الحال
بانسلاخ الخصوصية منها تعلق الحكم بها لا لبيان الداعي او وجه
المصلحة ذهب العلامة في التهذيب وكثير من العامة الى
ان تعدية الحكم في تحريم التافيف الى انواع الاذى الزائد عنه من
باب القياس وسموه بالقياس الجلي وانكر ذلك المحقق ره وجمع من
الناس واختلفوا في وجه التعدية فقيل انه دلالة مفهومه ويحواه
عليه وسموه بهذا الاعتبار المذكور ويقابله مفهوم المخالفة وهو
ما يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والوصف
ويسمى هذا دليل الخطاب ويقال للاول فحوى الخطاب ايضا ولحن
الخطاب وقال قوم انه منقول عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع
الاذى وهو صريح كلام المحقق ره حجة الذاهبين الى كون مثله
قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم
كالاكرام في منع التافيف وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به ولا معنى
للقياس الا ذلك واجيب بان المعنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم
حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم
لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول بحجية القياس ولو كان قياسا
لما قال به النافي له وتمسك بانه لنا في القياس الجلي اعني ما يعرف
الحكم فيه بطريق الاولى حتى يقال انه قايل بهذا المفهوم دون القياس
وجعل ذلك حجة على انه ليس بقياس وحجة النافين القطع بافادة
الصيغة في مثله للمعنى المذكور من غير توقف على استحضار القياس
واجيب بان المتوقف على الاستحضار هو القياس الشرعي لا الجلي فانه
مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد اذا فرض

ذلك فالحق ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع ههنا لفظي
لا طائل تحته اختلف الناس في استصحاب الحال ومحله
ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت اخر ولا يقوم دليل على انتفاء
ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به
في الوقت الثاني الى دليل فالمرتضى وجماعة من العامة على الثاني
ويحكى عن المفيد ره المصير الى الاول وهو اختيار الاكثر وقد مثلوا له
بالمتيمم اذا دخل في الصلوة ثم راى الماء في اثنائها فالاتفاق واقع
على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها بعد استصحابا
للحال الاول ام يستانفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول
ومن طرحه قال بالثاني احتج المرتضى رض بان في استصحاب الحال
جمعا بين حالين في حكم من غير دلالة لان الحالين مختلفان من حيث كان
غير واجد الماء في احديهما وواجدا له في الاخرى فكيف سوى بين
الحالين من غير دلالة قال واذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل
فالواجب ان ننظر فان كان الدليل يتناول الحالين سوينا بينهما فيه و
ليس ههنا استصحاب وان كان تناول الدليل انما هو الحال الاولى
فقط والثانية عارية من دليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير
دليل وجرت هذه الحالة مع الخلو من الدليل مجرى الاولى لو خلت
من دلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل فكذلك الثانية
ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره
الا لمانع اذ لو لم يجب ذلك لم يعلم استمرار الاحكام في موضع و
حدوث الحوادث لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما
يجري مجراه من الحوادث فيجب استصحاب الحال لم يمنع مانع واجاب

بانه

بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى
وكيفية اثباته وهل ثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار
وهل يتعلق بشرط مراعى او لم يتعلق قال وقد علمنا ان الحكم الثابت
في الحال الاولى انما يثبت بشرط فقد الماء والماء في الحالة الثانية موجود
واتفقت الامة على ثبوته في الاولى واختلفت في الثانية فالحالتان
مختلفتان وقد ثبت في العقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم
غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد
وصار كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو
فيها مع فقد الرؤية واما الفقهاء بان حركة الفلك وما جرى مجراها
لا تمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى من ادعى
ان رؤية الماء لم تغير الحكم الدلالة ثم قال ومثل ذلك يجب من
فيجب ان لا يقطع بخبر من اخبرنا عن مكة وما جرى مجراها من البلاد
على استمرار وجودها وذلك انه لا بد للقطع على الاستمرار من دليل
اما عادة او ما يقوم مقامها ولو كان الذي خبرنا عنه على ساحل
البحر يجوز زواله لغلبة البحر الآن يمنع من ذلك الخبر متواترا
على ذلك كله لا بد منه حجة القول الاخر وجوه الاول ان المقتضي
للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في
الثاني اما ان مقتضى الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير
واما ان العارض لا يصلح رافعا فلان العارض انما هو احتمال تجدد
ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه
فيكون كل واحد منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما
عن رافع الثاني ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب

من الامكان الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني
جائز الثبوت كما كان اولا فلا ينعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج
الممكن من احد طرفيه الى الاخر لا لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير
عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد
والعمل بالراجح واجب. الثالث ان الفقهاء عملوا باستصحاب الحال في
كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف
وذلك كمسئلة من تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على
يقينه وكذلك العكس ومن تيقن طهارة ثوبه في حال يبني على ذلك
حتى يعلم خلافها ومن شهد بشهادة بنى على بقائها حتى يعلم رافعها
ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء انكحته ولم تقسم امواله و
عزل نصيبه في المواريث وما ذلك الا لاستصحاب حال الحيوة
وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب فيجب العمل به. الرابع
ان العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية
على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا
اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق ره ذكر في اول كلامه ان العمل
بالاستصحاب محكي عن المفيد ره وقال انه المختار واحتج له بهذه الوجوه
الاربعة ثم ذكر حجة المانع والجواب عنها وقال بعد ذلك والذي نختاره
نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا
وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل
الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق
كقوله انت خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بهما
لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها

لكان

لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه
مطلقا ولا نعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء
فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت الحكم
لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم دوام
الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى
ان يثبت الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك
عملا بغير دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه
وهذا الكلام جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا و
مصير الى القول الاخر كما يرشد اليه تمثيله لموضع النزاع بمسئلة
المتيمم ويفصح عنه حجة المرتضى فكانه ره استشعر ما يرد على احتجاجه
من المناقشة فاستدرك بهذا الكلام وقد اختار في المعتبر قول
المرتضى وهو الاقرب

في الاجتهاد والتقليد

الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في امر يقال
له يقال اجتهد في حمل الثقيل ولا يقال ذلك في الحقير واما في
الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم
شرعي وقد اختلف الناس في قبوله للتجزية بمعنى جريانه في
بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد
في بعض المسائل فقط فله حينئذ ان يجتهد فيها او لا. ذهب العلامة
ره في التهذيب والشهيد في الذكرى والدروس ووالدي في جملة من كتبه
وجمع من العامة الى الاول وصار قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا
اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك
المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها وحينئذ فكما جاز لذلك

الاجتهاد فيها فكذا هذا واحتج الآخرون بان كل ما يفقد جهله يجوز
تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما
يعلمه من الدليل واجاب الاولون بان المفروض حصول جميع ما
هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وحيث يحصل التجويز المذكور يخرج
عن الفرض والتحقيق عندي في هذا المقام ان فرض الاقتدار على
استنباط بعض المسايل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد
المطلق فيها غير ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا
الاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به نعم
لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط
المسئلة امكن الحاق من باب منصوص العلة ولكن الشان في العلم بان علة
العمل بظن المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط تلك المسايل لفقد النص عليها ومن الجائز ان يكون هي قدرته على استنباط
كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو
لكمال القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطأ
من الناقصة فكيف يستويان سلمنا لكن التعويل في اعتماد
ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء
الضرورة به واقصى ما يتصور في موضع النزاع ان يحصل دليل
ظني يدل على مساواة التجزي للاجتهاد المطلق واعتماد التجزي عليه مفض
الى الدور لانه تجزي في مسئلة التجزي وتعلق بالظن في العمل
بالظن ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا
لكنه خلاف المراد اذ كان الغرض الحاقه ابتداء بالمجتهد وهنا الحاق
له بالمقلد بحسب النتايج وان كان بالعرض الحاقا بالاجتهاد ومع ذلك
فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم

بالاستنباط



بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت تركب التقليد
والاجتهاد وهو غير معروف وللاجتهاد المطلق شرائط يتوقف
عليها وهي بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة
على المسايل الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومعاني
الالفاظ العرفية ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة
ولو بالرجوع الى الكتب المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو والتصريف
ومن الكتاب قدر ما يتعلق به الاحكام بان يكون عالما بمواقعها ويتمكن
عند الحاجة من الرجوع اليها ولو في كتب الاستدلال ومن السنة الاحاد
المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول الصحيحة ما يجمعها ويعرف
موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها وان يعلم احوال الرواة
في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان يكون عالما بالمطالب الاصولية
من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص الى غير ذلك من مقاصد
التي يتوقف الاستنباط عليها وهو اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين
ولا بد ان يكون ذلك بطريق الاستدلال على كل اصل منها لما فيها من
الاختلاف لا كما يتوهمه القاصرون وان يعرف شرائط البرهان
لامتناع الاستدلال بدونه الا من فاز بقوة قدسية تغنيه عن
ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة ادراك يقتدر بها على
اقتناص الفروع من الاصول ورد الجزئيات الى قواعدها والترجيح في
موضع التعارض اذا عرفت هذا فاعلم ان جمعا من الاصحاب وغيرهم
عدوا في الشرائط معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث
العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث
للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم

يقدر على التحقيق والتفصيل كما هو داب المتبحرين في علم الكلام وتابعهم
في ذلك بعض المحققين بان هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا
من مقدماته وشرايطه وهو حسن مع ان ذلك لا يختص اذ هو شرط
الايمان واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد
لكنها قد صارت في هذا الزمان طريقا يحصل بها الدربة فيه وعلى تعين
التوصل اليه وما يلهج به جهلا وتجاهلا بعض اهل العصر من توقف
الاجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرناه فمن الخيالات التي تشهد البديهة
بفسادها والدعوى التي تقضي الضرورة من الذين يكذبها

اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين
في العقليات التي وقع التكليف بها واحد وان الاخر مخطئ اثم لان
الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر فيبقى في
العهدة وخالف في ذلك شذوذ من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف
واما الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا
واحد والمخطئ غير معذور وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب
على المجتهد استفراغ الوسع فيها ولا اثم عليه ح قطعا بغير خلاف
يعبأ به نعم اختلف الناس في التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى
ان لا حكم معينا لله فيها بل لله حكم فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه
فيها كل مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده وقيل ان المصيب
فيها واحد لان لله تعالى فيها حكما معينا فمن اصابه فهو المصيب وغيره
مخطئ معذور وهذا القول هو الاقرب الى الصواب وقد جعله العلامة
في النهاية راي الامامية وهو موذن بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف
كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التاثيم كثير طايل فلا

جرم

جرم كان ترك الاشتغال بتقرير حججهم على ما فيها من الاشكال اوفق
لمقتضى الحال   والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة
كاخذ العامي والمجتهد بقول مجتهد مثله وعلى هذا فالرجوع
الى الرسول مثلا ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي
لقيام الحجة في الاول بالمعجزة وفي الثاني بما سنذكره هنا بالنظر الى
اصل الاستعمال والا فلا ريب في تسمية اخذ المقلد العامي بقول
المفتي تقليدا في العرف وهو ظ اذا تقرر هذا فاكثر العلماء على
جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان عاميا او عالما
بطرف من العلوم وعزي في الذكرى الى بعض قدماء الاصحاب وفقهاء
حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام وانهم اكتفوا فيه بمعرفة
الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع او النصوص
الظاهرة او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد
نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة وضعف هذا القول
ظاهر وقد حكى غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن للعوام
في الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا مع ذلك بانه لو وجب على العامي النظر
في ادلة المسايل الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة او عندها
والقسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه يؤدي الى استيعاب وقته
بالنظر في ذلك فيؤدي الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه واما عند
نزول الواقعة فلان ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول
الحادثة بصفة المجتهدين وبالجملة فهذا الحكم لا مجال للتوقف فيه
والحق منع التقليد في اصول العقائد وهو قول جمهور علماء الاسلام
الا من شذ من اهل الخلاف والبرهان الواضح قائم على خلافه فلا

الثقات اليه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق ره بعد مصيره الى المنع
في هذا الاصل وذكره الاحتجاج عليه قال واذا ثبت انه غير جائز
فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر رض نعم وخالفه
الاكثرون احتج رض باتفاق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة العامي
مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالادلة القاطعة لا يقال قبول
الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوايل الادلة وهو سهل الماخذ لانا
نقول ان ذلك كان حاصلا لكل مكلف لم يسق من يوصف بالمواخذة
فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لم
يكن الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد منهم
لكن ذلك مح ولان النبي صم كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض
عليه ادلة الكلام ولا يلزمه بها بل يامره بتعلم الامور الشرعية اللازمة
له كالصلوة وما اشبهها وفي هذا الكلام اشعار بميل المحقق الى موافقة
الشيخ على ما حكاه عنه او تردده فيه مع انه ليس بشيء لان تحرير الادلة
بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبهة الواردة فيها ليس بلازم بل اللازم
معرفة الدليل الاجمالي بحيث يوجب الطمانينة وهذا يحصل بايسر نظر
فلذلك لم يتوقفوا في قبول الشهادة على استعلام المعرفة ولم يكن
النبي صلى الله عليه واله يعرض الدليل على الاعرابي المسلم اذ كانوا
يعلمون منهم العلم بهذا القدر كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير
واثر الاقدام يدل على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا

تدل على اللطيف الخبير ويعتبر في المفتي الذي يرجع اليه المقلد
مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا وفي صحة رجوع المقلد اليه علمه بحصول
الشرايط فيه اما بالمخالطة المطلعة او بالاخبار المتواترة او بالقراين

الكثيرة المتعاضدة او بشهادة العدلين العارفين لانها حجة
شرعية الا ان اجتماع شرائط هذه في قبولها في هذا الموضع عزيز الوجود
كما لا يخفى على المتامل ويظهر من الاصحاب هنا نوع اختلاف فان
العلامة ره قال في التهذيب لا يشترط في المستفتي علمه بصحة
اجتهاد المفتي لقوله تع فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه
تقليد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل
له هذا الظن برؤيته منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع
المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ره ولا يكفي العامي
بمشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا اقبال
العامة عليه ولا اتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون غالطا في نفسه
او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من مخالطته
وممارسته العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه
اياه والاختلاف بين هذين الكلامين ظ كما ترى وكلام المحقق ره
هو الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة ره
بالاية على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه
في النهاية واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر
بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على
عدم وجوب استفتاء غيره بل على عدم جوازه وح فلا بد من العلم
بحصول الشرط او بما يقوم مقام العلم وهو شهادة العدلين ونظيره
من كلام المرتضى رض الموافقة لما ذكره المحقق حيث قال وللعامي
طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة
والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ومرتبتهم في

العلم والصيانة والديانة ايضا قال وليس يبطس في هذه الجملة قول
من يبطل الفتيا بان يقول كيف تعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من
علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصناعة في البلد وان لم
نعلم شيئا من التجارة والصناعة وكذلك العلم بالنحو واللغة
وفنون الاداب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتي
ظ وكذا مع التعدد والاتفاق في الفتوى اما مع الاختلاف فان علم
استواؤهم في المعرفة والعدالة تخير المستفتي في تقليد ايهم شاء
وان كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده
وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم ان الثقة بقول
الاعلم اقرب واوكد ويحكى عن بعض الناس القول بالتخيير هنا ايضا
والاعتماد على ما عليه الاصحاب ولو ترجح بعضهم بالعلم والبعض بالورع
قال المحقق ره يقدم الاعلم لان الفتوى يستفاد من العلم لا من الورع
والقدر الذي عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار
برجحان ورع الاخر وهو حسن ذهب العلامة في التهذيب الى
جواز بناء المجتهد في الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق ومنع من ذلك
المحقق فعد في شرايط تسويغ الفتوى ان يكون المفتي بحيث اذا سئل
عن لمية الحكم في كل واقعة يفتي فيها اتى به وبجميع اصوله التي يبتني
عليها وقال في موضع اخر اذا افتى المجتهد عن نظر في واقعة ثم وقعت
بعينها في وقت اخر فان كان ذاكرا للدليل جاز له الفتوى وان نسيه
افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره الى الاول فلا كلام وان خالف
وجب الفتوى بالاخير ولا ريب ان ما ذكره المحقق اولى غير ان ما ذهب
اليه العلامة متوجه لان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد

وقد حصل

وقد حصل فوجوب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل
وليس بظ لا نعرف خلافا في عدم اشتراط مشافهة المفتي
في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا واحتجوا لذلك
بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي
وبلزوم العسر بالتزام السماع منه وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت
ظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه والحجج
المذكورة للمنع في كلام الاصحاب على ما وصل الينا ردية جدا لا يستحق
ان يذكر ويمكن الاحتجاج له بان التقليد انما ساغ للاجماع المنقول
سابقا وللزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد و
كلا الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع لان حكاية الاجماع
صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج والعسر يندفعان
بتسويغ التقليد في الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى على
لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد
وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر وان
كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار
غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى
الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب
في التعادل والترجيح تعادل الامارتين اي الدليلين الظنيين
عند المجتهد يقتضي تخيره في العمل باحدهما لا نعرف في ذلك من
الاصحاب مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما
والرجوع الى البراءة الاصلية وانما يحصل التعادل مع الياس من الترجيح
بكل وجه لوجوب المصير اليه والا عند التعارض وعدم امكان الجمع

ولما كان تعارض الادلة الظنية عندنا منحصرا في الاخبار لاجرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها وهي كثيرة منها الترجيح بالسند ويحصل بامور الاول كثرة الرواة بان يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الاخر فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد عن الخطاء من الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوي حتى ينتهي الى التواتر المفيد للعلم الثاني رجحان راوي احدهما على الاخر في وصف يغلب معه ظن الصدق كالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط قال المحقق ره رجح الشيخ ره بالضابط والاضبط والعالم والاعلم محتجا بان الطايفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معاوية والفضيل بن يسار ونظايرهم على من ليس لهم حالهم قال ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم والاعلم ابعد من احتمال الخطاء واقرب بنقل الحديث على وجهه نكاشا الثالث قلة الوسايط وهي علو الاسناد فيرجح العالي لان احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة في النهاية علو الاسناد وان كان راجحا من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الغلط والكذب اقل الا انه مرجوح باعتبار ندوره وايضا فان احتمال الخطاء والغلط في العدد الاقل انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص الرواة في الخبرين او تساووا في الصفات اما اذا تعددت او كانت صفات الكثير اكثر فلا وهذا الكلام ليس بشيء لان تاثير الندور في مثله غير معقول واشتراط الاتحاد او المساواة في الصفات مستدرك لان المفروض في باب الترجيح استناد احد الدليلين بجهة الترجيح وانما يكون له ذلك اذا تساويا فيما عداها اذ لو وجد مع الاخر ما يساويها او يرجح عليها لم يعقل

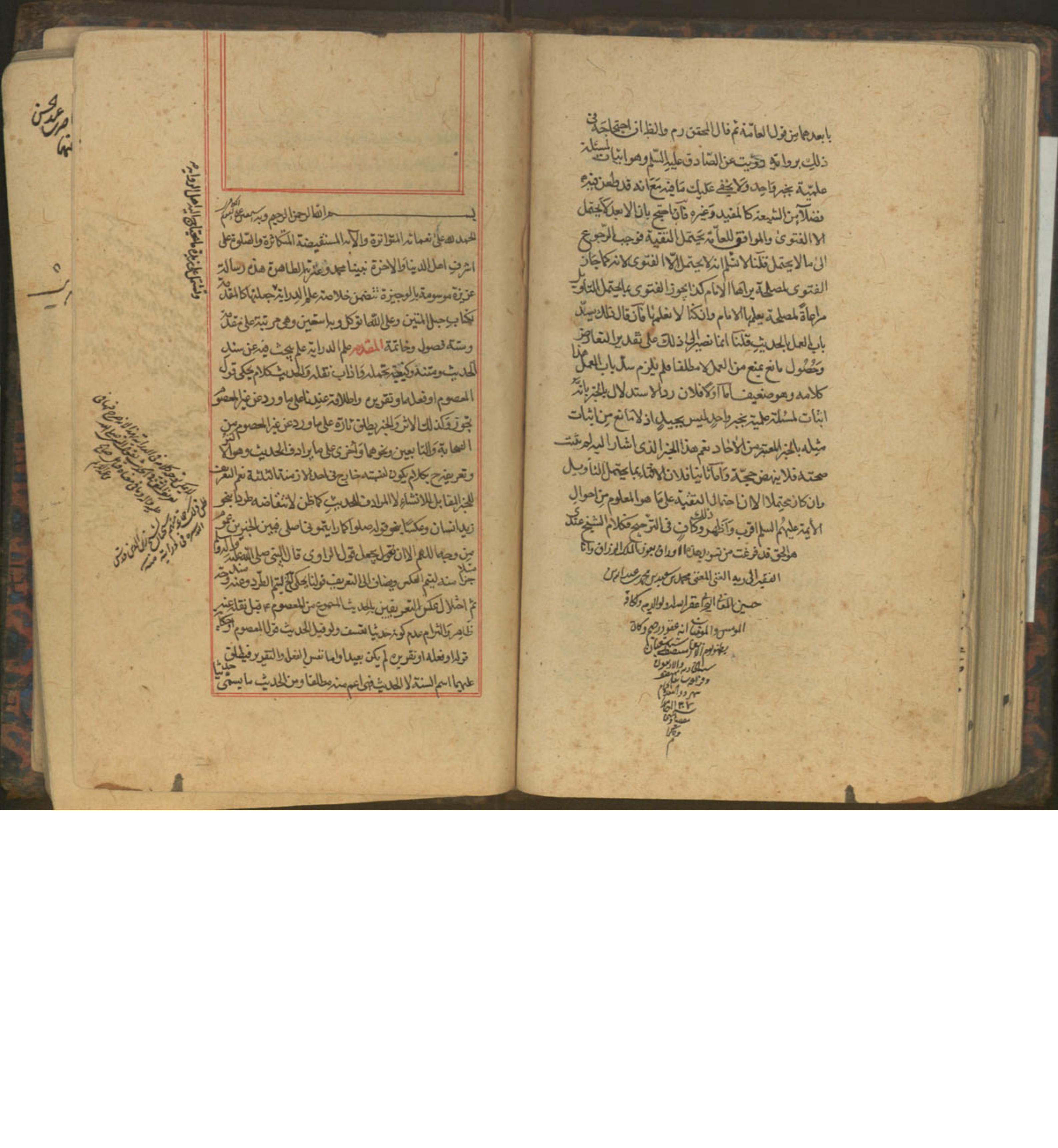
استناد

استناد الترجيح اليها وبالجملة فهذا في غاية الظهور ومنها الترجيح باعتبار الرواية فيرجح المروي بلفظ المعصوم على المروي بمعناه وحكى المحقق ره عن الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا فان كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يوثق منه بذلك ينبغي ان يوخذ المروي لفظا ثم قال المحقق ره وهذا حق لانه ابعد من الزلل والعجب منه كيف رضي من الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه مع ان صحة الرواية بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفة وتعليله ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل يقتضي التقديم مطلقا لا مع عدم الضبط والمعرفة في راوي المعنى كما شرطه الشيخ ومنها الترجيح بالنظر الى المتن وهو من وجوه احدها ان يكون لفظ احد الخبرين فصيحا ولفظ الاخر ركيكا بعيدا عن الاستعمال فيرجح الفصيح ووجهه ظاهر واما الافصح فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامة في التهذيب اذ المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه افصح وثانيها ان تتاكد الدلالة في احدهما بان تتعدد جهات دلالته او يكون اقوى ولا يوجد مثله في الاخر فيرجح متاكد الدلالة ومن امثلته ما جاء في بعض اخبار التقصير للمسافر بعد دخول الوقت من قوله قصر وان لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وثالثها ان يكون مدلولا للفظ في احدهما حقيقيا وفي الاخر مجازيا وليس بغالب فيرجح ذو الحقيقة او يكون فيهما مجازيا لكن مصحح التجوز اعني العلاقة في احدهما اشهر واقوى او اظهر

منه فالاخر فيجب ترجيح الاشهر والاقوى والاظهر ورابعها
ان يكون دلالة احدهما على المراد منه غير محتاجة الى توسط
امر اخر ودلالة الاخر موقوفة عليه فيرجح غير المحتاج وقد
ذكر الناس هنا وجوها اخر كثيرة والمقبول منها داخل في عموم
ما ذكرناه وان كان في كلام الكل متعرضا بالذكر كترجيح العام
الذي لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد على المخصص والمقيد
وكترجيح ما فيه تعرض للعلة على ما اقتصر فيه على الحكم وترجيح
ما يكون اللفظ فيه اقل احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك بين
معنيين على المشترك بين ثلثة معان ووجه دخولها فيما ذكرنا
ان الاول يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني الى ترجيح
الاقوى دلالة على الاضعف لان التعليل يفيد تقوية الحكم
وكذا الثالث ومنها الترجيح بالامور الخارجية وهي اربعة الاول
اعتضاد احدهما بدليل اخر فانه يرجح به على ما لا يؤيده دليل
الثاني عمل اكثر السلف باحدهما فيرجح به على الاخر قال المحقق
ره اذا عمل اكثر الطائفة على احد الروايتين كانت اولى اذا
جوزنا كون الامام في جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان والعمل
بالراجح واجب الثالث مخالفة احدهما للاصل وموافقة الاخر
له فيرجح المخالف عند العلامة واكثر العامة وذهب بعضهم الى ترجيح
الموافق وهو اختيار الشيخ ره حجة الاول وجهان احدهما ان
المخالف للاصل ويعبرون عنه بالناقل يستفاد منه ما لا يعلم
الا منه والموافق ويسمونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان
اعتباره الاول اولى والثاني ان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه

يزيل

يزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرر فانه يوجب تكثيره لان ازالته
حكم الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل حجة الثاني ان
حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله
على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس اقوى من
فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع على الاكثر فائدة اولى و
الحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقدم المقرر عليه وذلك
يقتضي كونه واردا حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم
اذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التاكيد وقد علم مرجوحيته بخلاف
ما اذا رجحنا المقرر فان ترجيحه يقتضي تقدم الناقل عليه فيكون
كل منهما واردا في موضع الحاجة اما الناقل فظاهر واما المقرر
فلوروده بعد فيؤسس ما رفعه الناقل فيكون هذا اولى وكلتا
الحجتين لا تنهض باثبات المدعى و المحقق ره بعد نقله
للقولين وحاصل الحجتين ونعم ما قال الحق انه اما ان يكون الخبر
عن الرسول صلى الله عليه واله او عن الائمة عليهم السلام
فان كان عن النبي عليه السلم وعلم التاريخ كان المتاخر اولى
سواء كان مطابقا للاصل او لم يكن ومع جهل التاريخ يجب التوقف
لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا ان يكون منسوخا وان كان
عن الائمة عليهم السلم وجب القول بالتخيير سواء علم تاريخهما
او جهل لان الترجيح مفقود هنا والنسخ لا يكون بعد النبي عليه السلم
الرابع ان يكون احدهما مخالفا لاهل الخلاف والاخر موافقا
فيرجح المخالف لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى المحقق ره
عن الشيخ انه قال اذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل



بابعد عما بين قول العامة ثم قال المحقق ره والظاهر ان احتجاجه في
ذلك برواية رويت عن الصادق عليه السلام وهو اثبات لمسئلة
علمية بخبر واحد ولا يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه
فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل
الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع
الى ما لا يحتمل قلنا لا نسلم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز
الفتوى لمصلحة يراها الامام كذا يجوز الفتوى بما يحتمل التاويل
مراعاة لمصلحة يعلمها الامام وان كنا لا نعلمها فان قال ذلك يسد
باب العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك على تقدير التعارض
وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلم يلزم سد باب العمل هذا
كلامه وهو ضعيف اما اولا فلان رده الاستدلال بالخبر بانه
اثبات لمسئلة علمية بخبر واحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات
مثله بالخبر المعتبر من الاحاد نعم هذا الخبر الذي اشار اليه لم تثبت
صحته فلا ينهض حجة واما ثانيا فلان الاخذ بما يحتمل التاويل
وان كان محتملا الا ان احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال
الائمة عليهم السلام اقرب واظهر وكاف في الترجيح ذلك فكلام الشيخ عندي
هو الحق قد فرغت من تسويد هذه الاوراق بعون الملك الرزاق وانا
الفقير الى ربه الغني المغني محمد بن سعيد بن محمد عبد الرحمن
حسين المعافى الداعي عفر الله له ولوالديه وكافة
المؤمنين والمؤمنات انه غفور رحيم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
الحمد لله على نعمائه المتواترة والائه المستفيضة المتكاثرة والصلوة على
اشرف اهل الدنيا والاخرة نبينا محمد وعترته الطاهرة هذه رسالة
عزيزة موسومة بالوجيزة تتضمن خلاصة علم الدراية جعلتها كالمقدمة
لكتاب حبل المتين وعلى الله اتوكل وبه استعين وهي مرتبة على مقدمة
وستة فصول وخاتمة المقدمة علم الدراية علم يبحث فيه عن سند
الحديث ومتنه وكيفية تحمله واداب نقله والحديث كلام يحكي قول
المعصوم او فعله او تقريره واطلاقه عندنا على ما ورد عن غير المعصوم
تجوز وكذلك الاثر والخبر يطلق تارة على ما ورد عن غير المعصوم من
الصحابة والتابعين ونحوهما واخرى على ما يرادف الحديث وهو الاكثر
وتعريفه بكلام يكون لنسبته خارج في احد الازمنة الثلثة تعريف
للخبر المقابل للانشاء لا المرادف للحديث كما ظن لانتقاضه طردا بنحو
زيد انسان وعكسا بنحو قوله صلوا كما رايتموني اصلي فبين الخبرين عموم
من وجه اللهم الا ان تحمل قول الراوي قال النبي صلى الله عليه واله وسلم مثلا
جزء سنده ليتم العكس ويضاف الى التعريف قولنا يحكي الخ ليتم الطرد وعندي
ثم احتمال لعكس التعريف بالحديث المسموع من المعصوم ع قبل نقله عنه
ظاهر والتزام عدم كونه حديثا تعسف ولو قيل الحديث قول المعصوم او حكاية
قوله او فعله او تقريره لم يكن بعيدا واما نفس الفعل والتقرير فيطلق
عليهما اسم السنة لا الحديث فهي اعم منه مطلقا ومن الحديث ما يسمى حديثا

قد سيا وهو ما يحكى كلامه تعالى من غير تحدى بشى منه نحو قول الله تعالى
الصوم لى وانا اجزى عليه **الفصل الاول** ما يتقوم به معنى الحديث متنه
وسلسلة رواته الى المعصوم سنده فان بلغت سلاسله فى كل طبقة
حدا يؤمن معه تواطئهم على الكذب فمتواتر ويرسم بانه خبر جماعة تفيد بنفسه
القطع بصدقه والا فخبر احاد ولا يفيد بنفسه الا الظن فان تعدد فى كل
مرتبة ازيد من ثلثة فمستفيض او انفرد به واحد فى احدها فغريب وان
علت سلسلة اتم جمعها فمسند او سقط من اولها واحد فصاعدا فمعلق او من
اخرها كذلك او كلها فمرسل او من وسطها واحد فمنقطع او اكثر فمعضل
والمروى بتكرير لفظ عن معنعن ومطوى ذكر المعصوم مضمر وقصير
السلسلة عال ومشتركها كلا او جلا فى امر خاص كالاخذ بالاولية والمصافحة
والتلقيم ونحو ذلك مسلسل ومخالف المشهور شاذ ثم سلسلة المسند اما
اماميون ممدوحون بالتعديل فصحيح وان شذ او بدونه كلا او بعضا
مع تعديل البقية فحسن او مسكوت عن مدحهم وذمهم كذلك فقوى
واما غير اماميين كلا او بعضا مع تعديل الكل فموثق ويسمى قويا ايضا
وما عدا هذه الاربعة ضعيف فاذا اشتهر العمل بمضمونه فمقبول وقد يطلق
الضعيف على القوى بمعنييه وقد يخص المشتمل على جرح او تعليق
او انقطاع او اعضال او ارسال وقد يعلم من حال مرسله عدم الارسال
عن غير الثقة فينتظم فى سلك الصحاح كمراسيل محمد بن ابى عمير رحمه الله
وروايته احيانا عن غير الثقة لا يقدح فى ذلك كما يظن لانهم ذكروا انه لا
يرسل الا عن ثقة لا انه لا يروى الا عن ثقة **الفصل الثانى** الصدق فى المتواتر
مقطوع والمنازع مكابر ولا فى الاحاد الصحاح مظنون وقد عمل بها
المتاخرون وردها المرتضى وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس و

اكثر



اكثر قدمائنا رضى الله عنهم وشعار البحث من الجانبين وسيع ولعل
كلام المتاخرين عند التامل اقوى والشيخ على ان خبر المتواتر ان اعتضد
بقرينة الحق بالمتواتر فى ايجاب العلم ووجوب العمل والا فيسميه خبر احاد
ويوجب العمل به تارة ويمنعه اخرى على تفصيل ذكره فى الاستبصار وطعن
فى التهذيب فى بعض الاخبار بانها اخبار احاد مبنى على ذلك فتشنيع
بعض المتاخرين عليه بان جميع احاديث التهذيب احاد لا وجه له
والحسان كالصحاح عند بعض ويشترط الانجبار باشتهار عمل
الاصحاب بها عند اخرين كما فى الموثقات وغيرها وقد شاع العمل
بالضعاف فى السنن وان اشتد ضعفها ولم تنجبر والايراد بان اثبات
احد الاحكام الخمسة بها هذا حاله مخالف لما ثبت فى محله مشهور والعلماء
مضطربون فى التفصى عن ذلك واما المحقق معاشر الخاصة فالعمل عندنا
ليس فى الحقيقة بها بل بحسنة من سمع شيئا من الثواب وهى مما تفردنا
بروايته وقد بسطنا فيها الكلام فى شرح الحديث الحادى والثلثين
من كتاب الاربعين **الفصل الثالث** الحديث ان اشتمل على علة خفية فى متنه
او سنده فمعلل وان اختلط به كلام الراوى فيتوهم انه منه او نقل
مختلفى الاسناد او المتن بواحد فمدرج او اوهم السماع ممن لم يسمع منه
او تعدد شيخه بايراده بما لم يشتهر من القابه مثلا فمدلس او بدل بعض
الرواة او كل السند بغيره سهوا او للترويج او الكساد فمقلوب او
صحف فى السند او المتن فمصحف والراوى ان وافق اسمه واسم
ابيه اخر لفظا فهو المتفق والمفترق او خطا فقط فهو المؤتلف
والمختلف او فى اسمه فقط والابوان مؤتلفان فهو المتشابه
وان وافق المروى عنه فى السن او فى الاخذ عن الشيخ فرواية
الاقران او تقدم عليه فى احدهما فرواية الاكابر عن الاصاغر **الفصل**

الرابع يثبت تعديل الراوي وجرحه بقول واحد عدل عند الاكثر
ولو اجتمع الجارح والمعدل فالمشهور تقديم الجارح والاولى التعويل
على ما يثمر غلبة الظن كالاكثر عددا وورعا وممارسة والفاظ
التعديل ثقة حجة عين وما ادى مؤداها اما شيخ حافظ ضابط
صدوق مشكور زاهد قريب الامر ونحو ذلك فيفيد المدح المطلق
والفاظ الجرح ضعيف مضطرب غال مرتفع القول متهم ساقط
ليس بشيء كذوب وضاع وما شاكلها دون ما يروي عن الضعفاء
لا يبالي عمن ياخذ يعتمد المراسيل واما نحو يعرف حديثه وينكر ليس
بنقي الحديث ففي كونه جرحا تامل ورواية من اتصف بفسق بعد صلاح
او بالعكس لا يعتبر حتى يعلم او يظن صدورها وقت الاداء اما وقت
التحمل فلا **الفصل الثاني** انحاء تحمل الحديث سبعة اولها السماع من الشيخ
وهو اعلاها فيقول المتحمل سمعت فلانا او حدثنا او اخبرنا او انبأنا
الثاني القراءة عليه ويسمى العرض وشرطه حفظ الشيخ او كون الاصل
المصحح بيده او بيد ثقة فيقول قرات عليه فاقر به ويجوز احدى تلك
العبارات مقيدة بقراءة عليه على قول ومطلقا على اخر وفي
غير الاولى على ثالث وفي حكم القراءة عليه السماع حال قراءة الغير فيقول
قرئ عليه وانا اسمع فاقر به او احدى تلك العبارات والخلاف في اطلاقها
وتقييدها كما عرفت الثالث الاجازة والاكثر على قبولها ويجوز مشافهة
وكتابة ولغير المميز وهي اما المعين بمعين او بغيره او لغيره به او بغيره
اول هذه الاربعة اعلاها بل منع بعضهم ما عداها ويقول المجاز حدثني
رواية كذا او احدى تلك العبارات مقيدة على قول الرابع المناولة
بان يناوله الشيخ اصله ويقول هذا سماعي مقتصرا عليه من دون اجازتك

ونحوه وفيها خلاف وقبولها غير بعيد مع قيام القرينة على قصد
الاجازة فيقول حدثنا مناولة وما اشبه ذلك اما المقترنة بها
لفظا فهي اعلى انواعها الخامس الكتابة بان يكتب له بخطه او يامر بها
له فيقول كتب الي او حدثنا مكاتبة على قول السادس الاعلام بان
يعلمه ان هذا مرويه مقتصرا عليه من دون مناولة ولا اجازة
والكلام ضربا وسابقه كالمناولة فيقول اعلمنا ونحوه السابع الوجادة
بان يجد المروي مكتوبا من غير اتصال على احد الانحاء السابقة
بكتابته فيقول وجدت بخط فلان او في كتاب اخبرني فلان انه
خط فلان وفي العمل بها قولان اما الرواية فلا **الفصل السادس** اداب
كتابة الحديث تبيين الخط وعدم ادماج بعضه في بعض واعراب
ما يخفى وجهه وعدم الاخلال بالصلوة والسلام بعد اسم النبي والائمة
صلوات الله وسلامه عليهم وليكن صريحا من غير رمز ويكتب عند
تحويل السند حا بين المحول والمحول اليه واذا كان المستتر في قال
او يقول عائدا الى المعصوم عليه السلم فليمد اللام ويفصل بين الحديثين
بدائرة صغيرة من غير لون الاصل وان وقع سقط فان كان يسيرا كتب
على سمت السطر او كثيرا فالى اعلى الصفحة يمينا او يسارا ان كان اكثر
والزيادة اليسيرة تنفى بالحك مع امن الخرق وبدونه بالضرب عليها
ضربا ظاهرا لا بكتابة لا او حرفا تراى على اولها والى في اخرها
فانه ربما يخفى على الناسخ واذا وقع تكرار فالثاني احق بالحك او الضرب
الا ان يكونا بين خطا او في اول السطر **خاتمة** جميع احاديثنا
الا ما ندر ينتهي الى ائمتنا الاثني عشر سلام الله عليهم اجمعين
وهم ينتهون بها الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فان علومهم مقتبسة
من تلك المشكوة وما تضمنه كتب الخاصة رضوان الله عليهم اجمعين

من الاحاديث المروية عنهم عليهم السلم تزيد على ما في الصحاح
الستة للعامة بكثير كما يظهر لمن تتبع احاديث الفريقين وقد
روى راو واحد وهو ابان بن تغلب عن امام واحد اعني الامام ابا عبد
الله جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام ثلثين الف حديث
كما ذكره علماء الرجال وقد كان جمع قدماء محدثينا رضي الله عنهم
ما وصل اليهم من احاديث ائمتنا سلام الله عليهم في اربعمائة كتاب
تسمى الاصول ثم تصدى جماعة من المتاخرين شكر الله سعيهم لجمع
تلك الكتب وترتيبها تقليلا للانتشار وتسهيلا على طالبي تلك الاخبار
فالفوا كتبا مبسوطة مبوبة واصولا مضبوطة مهذبة مشتملة على
الاسانيد المتصلة باصحاب العصمة سلام الله عليهم كالكافي وكتاب من
لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار ومدينة العلم والخصال
والامالي وعيون اخبار الرضا وغيرها والاصول الاربعة الاول هي
التي عليها المدار في هذه الاعصار اما الكافي فهو تاليف ثقة
الاسلام ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي عطر الله مرقده
في مدة عشرين سنة وتوفي ببغداد سنة ثمان وتسع وعشرين وثلثمائة
ولجلالة شانه عده جماعة من علماء العامة كابن الاثير في كتاب جامع
الاصول من المجددين لمذهب الامامية على راس المائة الثالثة
بعد ما ذكر ان سيدنا ومولانا ابا الحسن علي بن موسى الرضا سلام الله عليه
وعلى ابائه الطاهرين هو المجدد لذلك المذهب على راس المائة الثانية
واما كتاب من لا يحضره الفقيه فهو تاليف رئيس المحدثين حجة
الاسلام ابي جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي قدس الله روحه وله طاب
ثراه مؤلفات اخرى سواه تقارب ثلثمائة كتاب توفي بالري
سنة احدى وثمانين وثلثمائة واما التهذيب والاستبصار فهما من

تاليفات شيخ الطائفة ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي نور الله ضريحه
وله تاليفات اخرى سواهما في التفسير والاصول والفروع وغيرها
توفي طيب الله مضجعه سنة ستين واربعمائة بالمشهد المقدس
الغروي على ساكنه افضل الصلاة والسلام فهؤلاء المحمدون الثلاثة
قدس الله ارواحهم هم ائمة اصحاب الحديث من متاخري علماء الفرقة
الناجية الامامية رضوان الله عليهم وقد وفقني الله سبحانه وانا
اقل العباد محمد المشتهر ببهاء الدين العاملي عفى الله عنه للاقتداء
باثارهم والاقتباس من انوارهم فجمعت في كتاب الحبل المتين خلاصة
ما تضمنته الاصول الاربعة من الاحاديث الصحاح والحسان والموثقات
التي منها تستنبط امهات الاحكام الفقهية واليها ترد مهمات المطالب
الفرعية وسلكت في توضيح مبانيها وتحقيق معانيها مسلكا يرتضيه
الناظرون بعين البصيرة ويحمدها المتناولون بيد غير قصيرة و
اسال الله التوفيق لاتمامه والفوز بسعادة اختتامه انه سميع مجيب

بملكه العبد الجاني ناصر بن عبد الحسين الماضي ... عنهما
آمين

دراية الحديث

بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة في تحقيق معنى الشياع وما يثبت به للشيخ المحقق الشيخ علي بن عبد العالي اعلى الله تعالى درجته

اختلفت عبارات الاصحاب في تحديد الشياع فقيل هو عبارة عن اخبار جماعة يتاخم قولهم العلم اي تقاربه فعلى هذا يعتبر حصول ظن قوي يقرب من العلم وقيل هو اخبار جماعة يحصل باخبارهم العلم فعلى هذا يكون هو التواتر ولا يصح في المذهب كلاهما لان الظن القوي البالغ مبلغا يقرب من العلم ليس ادون من الظن الحاصل بشهادة العدلين ان لم يكن اقوى ولان المفهوم من كلامهم ان الشياع غير التواتر فلو اعتبر فيه ما يعتبر في التواتر لكان هو هو والظاهر من كلام الفقهاء انه ادون من شهادة العدلين بمعنى ان الحاصل بها ظن وليس له عدد مقدر بل المرجع الى حصول الطمأنينة من النفس للسامع وهل له مرتبة عدد معين لم اظفر فيه بنص يعول عليه لكن ما وجد في تحديده من بعض عبارات الاصحاب اخبار جماعة بعض ان لا يكون عددهم اقل من ثلاثة ولو قال قائل اعتبر فيه ان يكون فوق اربعة ليكون الفرق بين عدد الشهادة والشياع حاصلا حيث ان عدد الشهادة يشترط فيهم العدالة بخلاف العدد في الشياع لم يكن بذلك البعيد وعلم ان ما يثبت بالشياع قد اختلف كلام الاصحاب في تعداده والذي في الدروس انه يثبت به تسعة النسب والملك المطلق والوقف والنكاح والموت والولاية والولاء والعتق والرق وفي القواعد لصاحب الدروس اسند الى بعض الفقهاء القول بانه يثبت به اثنان وعشرون الثمانية التي هي غير العتق والعزل والرضاع وتضرر الزوجة والصدقات والجرح والتعديل والاسلام والكفر والرشد والسفه والحمل والولادة والوصاية والحرية واللوث ثم قال والغصب والدين والاعسار والعتق مع انه صرح بالعتق في الدروس وفي بعض هذه الامور تردد وقد صرح الاصحاب بثبوت رؤية الهلال بالشياع تم والحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد واله الطاهرين ما دامت السموات والارضين

للسيد حسين بن مساعد

اربعة يكفي فيها الشياع ✻ وتسعة ليس بها نزاع
في الوقف والنكاح والولادة ✻ والعتق مع ولاية القضاة
والرق واللوث ثم والنسب ✻ ومطلق الملك بغير السبب
والموت والهلال والعدالة ✻ والاذن للعبد بلا مبالاة

تمت

ملكه بالابتياع الشرعي عبد الله حسن
بن [illegible] بن عبد الكريم

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر

نحمدك اللهم على حسن توفيق البداية في علم الدراية والرواية ونسألك
الرعاية في جميع الاحوال الى النهاية ونصلي على نبيك وحبيبك محمد المنقذ
للخلق من الغواية المرشد لهم الى الحق وسبيل الهداية وعلى آله الاطهار واصحابه
الاخيار صلوة دائمة متصلة لا تبلغ لها غاية ونسلم تسليما وبعد الحمد لله
بما هو اهله والصلوة على مستحقها فهذا كتاب مختصر وضعناه في علم دراية الحديث
وهو علم يبحث فيه عن متن الحديث وطرقه من صحيحها وسقيمها وعليلها وما يحتاج اليه
ليعرف المقبول منه والمردود وموضوعه الراوي والمروي من حيث ذلك
وغايته معرفة ما يقبل من ذلك ليعمل به وما يرد منه ليجتنب ومسائله
ما يذكر في كتبه من المقاصد وبيان مصطلحاتهم في هذا العلم من المفهومات
المنقولة عن معانيها اللغوية والمخصصة لهذا كما يرد عليك ان شاء الله تعالى
جعلناه وضعناه على وجه الايجاز والاختصار دون الاطناب والاكثار
ليسهل حفظه ويكثر نفعه فان طباع اهل هذا الزمان لا تحتمل اعباء الكثير
من العلم خصوصا في هذا الشأن وهو مرتب على مقدمة واربعة ابواب سائلين
من الله سبحانه وتعالى الهام الحق والدلالة على صوب الصواب

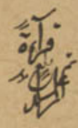
فالمقدمة في بيان

اصوله واصطلاحاته التي يحتاج

طالبه

طالبه الى معرفتها ومدارها على المتن والاسناد والسند و
نحوها الخبر والحديث مترادفان بمعنى واحد وهو اصطلاحا
كلام يكون لنسبته خارج في احد الازمنة الثلاثة اي يكون بينهما
في الخارج نسبة ثبوتية او سلبية تطابقه اي تطابق تلك النسبة
ذلك الخارج بان يكونا ثبوتيين او سلبيين او لا تطابقه بان
يكون احدهما ثبوتيا والآخر سلبيا والكلام في التعريف بمنزلة الجنس
فخرج بقوله لنسبته خارج الانشاء فانه وان اشتمل على
النسبة الا انه لا خارج له عنها بل اللفظ سبب لنسبة من غير سبق
باخرى وتوضيح ذلك ان الكلام اما ان يكون لنسبته بحيث تحصل من
اللفظ ويكون اللفظ موجدا لها من غير قصد الى كونها دالة على نسبة
حاصلة في الواقع بين الشيئين وهو الانشاء او يكون لنسبته بحيث
يقصد ان لها نسبة خارجية اي ثابتة في نفس الامر تطابقه او لا
تطابقه وهو الخبر فاذا قلت مثلا زيد قائم فقد اثبت
لزيد في اللفظ نسبة القيام اليه في نفس الامر لا بد ان يكون
بينه وبين القيام نسبة بالايجاب او السلب فانه في الامر لا
يخلو من ان يكون قائما او غير قائم بخلاف قولنا قم فانه وان
اشتمل على نسبة القيام اليه لكنها نسبة حدثت من اللفظ
لا تدل على ثبوت امر خارج عنها يطابقه او لا ومن ثمة لم
يحتمل الصدق والكذب بخلاف الخبر وهو اي الخبر المراد بالحديث
اعم من ان يكون قول الرسول صلى الله عليه وآله والامام عليه السلم
والصحابي والتابعي وغيرهم من العلماء والصلحاء ونحوهم وفي
معناه فعلهم وتقريرهم هذا هو الاشهر في الاستعمال والاوفق

لعموم معناه اللغوي وقد يخص الثاني وهو الحديث بما جاء عن
المعصوم من النبي والامام عليهما السلام ويخص الاول وهو الخبر بما
جاء عن غيره ومن ثمة قيل لمن يشتغل بالتواريخ وما شاكلها
الاخباري ولمن يشتغل بالسنة النبوية المحدث وما جاء عن
الامام عليه السلام عندنا في معناه او يجعل الثاني وهو الحديث
اعم من الخبر مطلقا فيقال لكل خبر حديث من غير عكس ويكمل الحدث
هذه الترديدات قال بل الاثر اعم منهما مطلقا فيقال لكل
منهما اثر باي معنى اعتبر وقيل ان الاثر مساو للخبر وقيل الاثر ما
جاء عن الصحابي والحديث ما جاء عن النبي صلى الله عليه والخبر
هو الاعم منهما والاعرف هو ما اخترناه والمتن لغة ما اكتنف
الصلب من الحيوان وبه شبه المتن من الارض ومتن الشيء
ما قوي منه ومنه حبل متين فمتن كل شيء ما يتقوم به
ذلك الشيء ويتقوى به كما ان الانسان يتقوم بالظهر ويتقوى
به فمتن الحديث لفظ الحديث الذي يتقوم به المعنى وهو
مقول النبي صلى الله عليه واله وما في معناه والسند طريق
المتن وهو جملة من رواه من قولهم فلان سند اي معتمد فسمي
الطريق سندا لاعتماد العلماء في صحة الحديث وضعفه عليه
وقيل ان السند هو الاخبار عن طريقه اي طريق المتن والاول
اظهر لان الصحة والضعف انما ينسبان الى الطريق باعتبار رواته
لا باعتبار الاخبار بل قد يكون الاخبار بالطريق الضعيف صحيحا
بان رواه الثقة الضابط بطريق ضعيف بمعنى صحة الاخبار بكون
تلك الرواة طريقه مع الحكم بضعفه والاسناد رفع الحديث الى قائله



من نبي او امام او ما في معناهما والاولى رد المعنى الثاني للسند
وهو الاخبار عن طريق المتن اليه اي الى الاسناد ايضا الا ان تجعل
تعريفا للسند لان الاخبار عن الطريق في الحقيقة هو الاسناد كما
يظهر من تعريفه وعليه فالاسناد والسند بمعنى وعلى الاول هما متغايران
ثم ان الخبر باي معنى اعتبر منحصر في الصدق والكذب على وجه منع
الجمع والخلو في الاصح من الاقوال وانما قلنا انه منحصر فيهما لانه كما عرفت
يقتضي نسبة في اللفظ ونسبة في الواقع ثم ان طابق الواقع المحكي
باللفظ فالاول وهو الصدق وان لا يطابقه فالثاني وهو الكذب
وبذلك ظهر وجه الحصر ولا يرد على الاول مثل قول من قال محمد صلى الله
عليه واله ومسيلمة صادقان فانه صادق من احدى الجهتين وكاذب
من اخرى لانا ان جعلناه خبرا واحدا فهو كاذب وان جعلناه خبرين
كما هو الظاهر فهو صادق في احدهما كاذب في الاخر وبه نقول في
الاصح على خلاف الجاحظ حيث اثبت فيه واسطة بينهما وشرط في
صدق الخبر مع مطابقته للواقع اعتقاد المخبر انه مطابق وفي كذبه
مع عدم مطابقته له اعتقاد انه غير مطابق وما خرج عنهما فليس بصدق
ولا كذب وتحرير كلامه ان الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل منهما اما مع
اعتقاد انه مطابق او اعتقاد انه غير مطابق او بدون الاعتقاد
فهذه ستة اقسام واحد منها صادق وهو المطابق للواقع مع اعتقاد
انه مطابق وواحد كاذب وهو غير المطابق مع اعتقاد انه غير مطابق
والاربعة الباقية وهي المطابق مع اعتقاد لا مطابقته او بدون
الاعتقاد وعدم المطابقة مع اعتقادها او بدون الاعتقاد ليست
بصدق ولا كذب وكل من الصدق والكذب بتفسيره اخص منه بتفسير الجمهور

واستشهد الجاحظ في قوله الى قوله تعالى افترى على الله كذباً ام به
جنة حيث حصر الكفار اخبار النبي صلى الله عليه واله في الافتراء
والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو ولا شبهة في ان المراد بالثاني
غير الكذب لانهم جعلوه قسيمه وهو يقتضي ان يكون غيره وغير الصدق
ايضا لانهم لا يعتقدون صدقه صلى الله عليه واله ولما كانوا من
اهل اللسان عارفين باللغة وقد اثبتوا الواسطة لزم ان يكون
من الخبر ما ليس بصادق ولا كاذب ليكون هذا منه بزعمهم وان كان
صادقا في نفس الامر واجيب بان الواسطة التي اثبتوها انما هي
بين افتراء الصدق والكذب وهو غير الكذب لانه تعمد الكذب و
حيث لا عمد للمجنون كان خبره قسيما للافتراء الذي هو اخص من الكذب
وان لم يكن قسيما للاعم ومرجعه الى حصر الخبر الكاذب في نوعيه
وهما الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد ونبه بقوله سواء وافق
اعتقاد المخبر ام لا على خلاف النظام حيث جعل صدق الخبر مطابقته
لاعتقاد المخبر مطلقا وكذبه عدم المطابقة كذلك فجعل قول
القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدقا وقوله السماء فوقنا غير معتقد
ذلك كذبا محتجا بقوله تعالى اذا جاءك المنافقون الى قوله والله
يشهد ان المنافقين لكاذبون حيث سجل الله تعالى عليهم بانهم كاذبون
في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع حيث لم يكن موافقا
لاعتقادهم فيه ذلك فلو كان الصدق عبارة عن مطابقة الواقع مطلقا
لما صح ذلك واجيب بان المعنى لكاذبون في الشهادة وادعائهم فيها
مواطاة قلوبهم لالسنتهم فالتكذيب راجع الى قولهم نشهد باعتبار تضمنه
خبرا كاذبا وهو ان شهادتهم صادرة عن صميم القلب وخلوص الاعتقاد

بشاهد

بشاهد تأكيدهم الجملة بان واللام والجملة الاسمية او ان المعنى
لكاذبون في تسميتهم هذا الاخبار شهادة او في المشهود به اعني
قولهم انك لرسول الله في زعمهم لانهم يعتقدون انه غير مطابق للواقع
فيكون كذبا عندهم وان كان صادقا في نفس الامر لوجود مطابقته
له فيها وفي حلفهم انهم لم يقولوا لا تنفقوا على من عند رسول الله
حتى ينفضوا لما روي عن زيد بن ارقم انه سمع عبد الله بن ابي يقول
ذلك فاخبر النبي صلى الله عليه واله فحلف عبد الله انه ما قال فنزلت
والى هذين القولين اشار بخصوص قوله سواء وافق اعتقاد المخبر
لا فان الاول شرطه موافقة الاعتقاد للواقع وعدمه والثاني
شرطه مطلقا ونبه المص بقوله وسواء قصد المخبر ام لا على خلاف
المرتضى حيث ذهب الى ان الخبر لا يتحقق الا مع قصد المخبر استنادا
الى وجوده من الساهي والحاكي والنائم ومثل ذلك لا يسمى خبرا
والمحققون على عدم اشتراطه لانه لفظ وضع للخبرية فلا يتوقف
على الارادة كغيره من الالفاظ ثم الخبر اما ان يعلم صدقه قطعا
او كذبه كذلك او يخفى الامران والعلم بهما قد يكون ضروريا وقد
يكون نظريا فهي خمسة اقسام اشار الى تفصيلها بقوله ان الخبر
قد يعلم صدقه قطعا ضرورة كالمتواتر لفظا وسياتي تفسيره
والحكم بكون العلم به ضروريا مذهب الاكثر ومستنده انه لو كان نظريا
لما حصل لمن لا يكون من اهله كالصبيان والبله ولا افتقر الى الدليل
فلا يحصل للعوام لكنه حاصل لهم فيكون ضروريا وذهب ابو الحسين
البصري والغزالي وجماعة الى انه نظري لتوقفه على مقدمات نظرية
كانتفاء المواطاة ودواعي الكذب وكون المخبر عنه محسوسا وهو لا

يستلزم المدعى لان الاحتياج الى النظر في المقدمات البعيدة لا ينافي
كون الحكم نظريا كلازم النتيجة ولان المقتضي لحصول هذا العلم
بالمخبر عنه دون العكس وما علم وجود مخبره بفتح الباء كذلك اى
بالضرورة كوجود مكة او يعلم صدقه قطعا لكن كسبا لا ضرورة كخبر
الله تعالى لقبح الكذب عليه بالاستدلال وخبر الرسول كخبر نبينا
صلعم وخبر الامام عندنا كذلك للعصمة المعتبرة فيهم بالدليل ايضا
وخبر جميع الامة باعتبار الاجماع الثابت حقيته مدلوله بالاستدلال
والخبر المتواتر معنى كشجاعة علي عليه السلم وكرمه وكرم حاتم فانه قد روى
وقايع في شجاعته وكرمهما وان لم يتواتر كل واحد لكن القدر المشترك
متواتر والخبر المحتف بالقراين كمن يخبر عن مرضه عند الحكيم ونبضه
ولونه يدل عليه وكذا من يخبر عن موت احد والصياح والبكاء
في بيته وكذا عالمين بمرضه وامثال ذلك كثيرة وانكار جماعة
اصل العلم به للتخلف عنه خطأ لجواز عدم الشرائط في صورة التخلف
خصوصا مع عدم الضبط لهذه الجهات بالعبارات وما اى الخبر
الذي علم وجود مخبره بالنظر كقولنا محمد رسول الله وقد يعلم كذبه
كذلك اى بالضرورة او النظر وامثلتهما تعلم بالمقايسة على السابق
فالمعلوم كذبه ضرورة ما خالف المتواتر وما علم عدم وجود مخبره
حسيا او وجدانيا او بديهيا وكسبا الخبر المخالف لما دل عليه
دليل قاطع بالكسب ومنه الخبر الذي تتوفر الدواعي على نقله ولم
ينقل كسقوط المؤذن عن المنارة ونحو ذلك وقد يحتمل الخبر الامرين
الصدق والكذب لا بالنظر الى ذاته اذ جميع الاخبار يحتملهما كذلك
كاكثر الاخبار فان الموافق منها للقسمين الاولين قليل وينقسم الخبر

مطلق

مطلقا اعم من المعلوم صدقه وعدمه الى متواتر واحاد والاول
هو ما بلغت رواته في الكثرة مبلغا احالت العادة تواطيهم اى
اتفاقهم على الكذب واستمر ذلك الوصف في جميع الطبقات حيث
تتعدد بان يرويه قوم عن قوم وهكذا الى الاول فيكون اوله في هذا
الوصف كاخره ووسطه كطرفيه ليحصل الوصف وهو استحالة التواطؤ
على الكذب للكثرة في جميع الطبقات المتعددة وبهذا
ينتفي التواتر عن كثير من الاخبار التي قد بلغت رواتها في زماننا
ذلك الحد لكن لم يتفق ذلك في غيره خصوصا في الابتداء وظن كونها متواترة
من لم يتفطن لهذا الشرط ولا ينحصر ذلك في عدد خاص على الاصح بل
المعتبر العدد المحصل للوصف فقد يحصل في بعض المخبرين بعشرة
واقل وقد لا يحصل بمائة بسبب قربهم الى وصف الصدق وعدمه
وقد خالف في ذلك قوم فاعتبروا اثني عشر عدد النقباء او عشرين
لاية العشرين الصابرين او السبعين لاختيار موسى قومه عليه السلم ليحصل له
لهم العلم بخبرهم اذا رجعوا او ثلثمائة وثلثة عشر عدد اهل بدر
ولا يخفى ما في هذه الاختلافات من فنون الخرافات واي ارتباط
لهذا العدد بالمراد وما الذي اخرجه عن نظائره مما ذكر في القران
من ضروب الاعداد وشرط حصول العلم به اى بالخبر المتواتر انتفاؤه
اى انتفاء العلم المستفاد منه اضطرارا عند السامع لاستحالة تحصيل
الحاصل وتحصيل التقوية ايضا محال لان العلم يستحيل ان يكون اقوى
مما كان وان لا يسبق شبهة الى السامع او تقليد ينافي موجب خبره
بان يكون معتقدا نفيه وهذا شرط اختص به السيد المرتضى رحمه
الله وتبعه عليه جماعة من المحققين وهو جيد في موضعه واحتج

عليه بان حصول العلم عقيب الخبر المتواتر اذا كان بالعادة جاز ان يختلف
ذلك باختلاف الاحوال فيحصل للسامع اذا لم يكن قد اعتقد نقيض ذلك
الحكم قبل ذلك ولا يحصل اذا اعتقد ذلك وبهذا الشرط يحصل الجواب
لمن خالف الاسلام من الفرق اذا ادعى عدم بلوغ التواتر بدعوى نبينا
صلى الله عليه وآله النبوة وظهور المعجزات على يده موافقة لدعواه فان
المانع لحصول العلم لهم بذلك دون المسلمين سبق الشبهة الى نفيه ولولا
الشرط المذكور لم يتحقق جوابنا لهم عن غير معجزة القران وبهذا اجاب السيد
عن نفى من خالف تواتر النص على امامه على عليه السلم حيث انهم اعتقدوا
نفى النص لشبهة واستناد المخبرين الى احساس بان يكون المخبر عنه محسوسا
بالبصر او غيره من الحواس الخمس فلو كان مستنده العقل كحدوث العالم و
صدق الانبياء لم يحصل لنا العلم وهو اى التواتر يتحقق فى اصول الشرايع
كوجوب الصلوة اليومية واعداد ركعاتها والزكوة والحج تحققا كثيرا
وفى الحقيقة مرجع اثبات تواترها الى المعنوى لا اللفظى اذ الكلام
فى الاخبار الدالة عليه كغيرها وقليل تحققه فى الاحاديث الخاصة المنقو[لة]
بالفاظ مخصوصة لعدم اتفاق الطرفين والوسط فيها وان تواتر مدلولها
فى بعض الموارد كالاخبار الدالة على شجاعة على عليه السلم وكرمه وكرم
حاتم ونظايرها فان كل فرد خاص من تلك الاخبار الدالة على ان عليا
عليه السلم قتل فلانا وفعل كذا غير متواتر وكذا الاخبار التى دلت على ان
حاتما اعطى الفرس الفلانية والجمل والرمح وغيرها الا ان القدر المشترك
بينها متواتر يدل عليه تلك الجزئيات المتعددة احادا بالتضمن وعلى هذا
ينزل ما ادعى المرتضى ومن تبعه تواتره من الاخبار الدالة على النص وغيره اذ لا
شبهة فى ان كل واحد من تلك الاخبار احاد وقد اومى الى ذلك فى مسايله

العنات

التبيانات ولم يتحقق لى الان خبر خاص بلغ حد التواتر الا ما سياتى اليافه رقيات
حتى قيل والقائل ابن الصلاح من سئل عن ابراز مثال لذلك اعياه طلبه
هذا مع كثرة رواياتهم قديما وحديثا وانتشارهم فى اقطار الارض من العلم قال
وحديث انما الاعمال بالنيات ليس منه اى من المتواتر وان نقله
الان عدد التواتر واكثر فان جميع علماء الاسلام ورواة الحديث الان
يروونه وهم يزيدون عن عدد التواتر اضعافا مضاعفة لان ذلك التواتر
المدعى قد طرا فى وسط اسناده الى الان دون اوله نقد تفرد به جماعة
مترتبون او شاركهم من لا يخرج بهم عن الاحاد واكثر ما ادعى تواتره
من هذا القبيل يتطر مدعى التواتر الى تحققه فى زمانه او هو وما
قبله من غير استقصا بجميع الازمنة ولو انصف لوجد الاغلب خلو اول
الامر منه بل ربما صار الحديث الموضوع ابتداء متواترا بعد ذلك لكن
شرط التواتر مفقود من جهة الابتداء ونازع بعض المتاخرين فى ذلك
وادعى وجود التواتر بكثرة وهو غريب نعم حديث من كذب على
متعمدا فليتبوء مقعده من النار يمكن ادعاء تواتره فقد نقله
عن النبى صلعم الجم الغفير اى الجمع الكثير قيل الرواة منهم اربعون من الصحابة
وقيل نيف بفتح النون وتشديد الياء المكسورة وقد تخفف
وهو ما زاد على العقد الى ان يبلغ العقد الاخر والمراد هنا اثنان و
ستون صحابيا ولم يزل العدد الراوى لهذا الحديث فى ازدياد و
ان التواتر يتحقق بهذا العدد بل بما دونه واحاد وهو ما لم ينته الى
المتواتر منه اى من الخبر سواء كان الراوى واحدا ام اكثر ثم هو اى خبر
الواحد مستفيض ان زادت رواته عن ثلاثة فى كل مرتبة او زادت
عن اثنين عند بعضهم ماخوذ من فاض الماء يفيض فيضا ويقال له

المشهور ايضا حين تزيد رواته عن ثلاثة او اثنين سمي بذلك او صحيح
وقد يغاير بينهما اى بين المستفيض والمشهور بان يجعل المستفيض ما
اتصف بذلك فى ابتدائه وانتهائه على السواء والمشهور اعم من ذلك
فحديث انما الاعمال بالنيات مشهور غير مستفيض لان الشهرة انما
طرت له فى وسطه كما مر وقد يطلق المشهور على ما اشتهر على الالسنة
وان اختص باسناد واحد بل ما لا يوجد له اسناد اصلا وغريب ان
انفرد به راو واحد فى اى موضع وقع التفرد به من السند وان تعددت
الطرق اليه او منه ثم ان كان الانفراد فى اصل سنده فهو الفرد المطلق
والا فالفرد النسبى وغيرهما اى ينقسم الواحد الى غير المستفيض والغريب
وهو ما عدا ذلك المذكور من الاقسام فمنه العزيز وهو الذى لا يرويه
اقل من اثنين عن اثنين سمى عزيزا لقلة وجوده او لكونه عز اى قوى
لمجيئه من طريق اخرى ومنه المقبول وهو ما يجب العمل به عند
الجمهور كالخبر المحتف بالقرائن والصحيح عند الاكثر والحسن على قول
والمردود وهو الذى لم يترجح صدق المخبر به لبعض الموانع بخلاف
المتواتر فكله مقبول لافادة القطع بصدق مخبره ومنه المشتبه حاله
بسبب اشتباه حال رواته وهو ملحق بالمردود وعند من يشترط ظهور
عدالة الراوى ولا يكتفى بظاهر الاسلام او الايمان ثم الاخبار مطلقا
متواترة كانت ام احادا صحيحة كانت ام لا غير منحصرة فى عدد معين بحيث
لا يقبل الزيادة عليه لامكان وجود اخبار اخرى بيد بعض الناس
ولم تصل الى الجامع ومن بالغ فى تتبعها وحصرها فى عدد كقول احمد صح
من الاحاديث سبعمائة الف وكسر فبحسب ما وصل اليه لو سلم ذلك
له وحصر احاديث اصحابنا ابعد لكثرة من روى عن الائمة عليهم السلام منهم

وكان



وكان قد استقر امر المتقدمين على اربعمائة مصنف لاربعمائة رجل
مصنف سموها الاصول فكان عليها اعتمادهم ثم تداعت الحال
الى ذهاب معظم تلك الاصول ولخصها جماعة فى كتب خاصة
تقريبا على المتناول واحسن ما جمع منها الكتاب الكافى لمحمد بن
يعقوب الكلينى والتهذيب للشيخ ابى جعفر الطوسى ولا يستغنى
باحدهما عن الاخر لان الاول اجمع لفنون الاحاديث والثانى اجمع
للاحاديث المختصة بالاحكام الشرعية واما الاستبصار فانه
اخص من التهذيب غالبا فيمكن الغنى عنه به وان اختص بالبحث
عن الجمع بين الاخبار المختلفة فان ذلك امر خارج عن اصل الحديث وكان
من لا يحضره الفقيه حسن ايضا الا انه لا يخرج عن الكتابين غالبا
وكيف كان فاخبارنا ليست منحصرة فيها الان ما خرج عنها قد صار
الان غير مضبوط ولا يكلف الفقيه بالبحث عنه واعلم ان متن
الحديث نفسه لا يدخل له فى الاعتبار اى اعتبار اهل هذا الفن الا نادرا
وانما يدخل فى اعتبار الباحث عنه بخصوصه كالفقيه فى متون الاحاديث
الفقهية والشارح لها حيث يبحث عما يتعلق به منها واستثنى النادر
ليدخل مثل الحديث المقلوب والمصحف والمضطرب والمزيد فانه يبحث
عنها فى هذا العلم مع تعلقها بالمتن بل يكتسب الحديث صفة من القوة
والضعف وغيرهما من الاوصاف بحسب اوصاف الرواة من العدالة و
الضبط والايمان وعدمها كبين ذلك من الاوصاف او بحسب الاسناد
من الاتصال والانقطاع والارسال والاضطراب وغيرها ويبحث
عن ذلك فى هذا العلم بذكر اوصافه وتمييز بعضها عن بعض يحتاج الى بيان
انواعه من الصحة واضدادها من الحسن والثقة والضعيف وغيرها

خارج

حتى يقال الحديث صحيح او حسن او موثق او ضعيف وينجر الى بيان الجرح
للرواة والتعديل لهم فيقال فلان ثقة او غير ثقة او متهم او مجهول او كذا
ونحو ذلك ليترتب عليه ما سبق من الانواع واذا نظر الى حال الطالب
انجر النظر الى كيفية اخذه وطرق تحمله من القراءة والسماع والاجازة
والمناولة وغيرها وينجر الكلام الى البحث عن اسماء الرواة المتفقة
الاسم والمتفرقة وانسابهم ونحو ذلك وهذا التقريب يناسب افراد
كل مطلب منها بباب يخصه فهنا ابواب اربعة الاول في اقسام
الحديث والثاني فيمن تقبل روايته او ترد والثالث في طرق
تحمله ومحله وكيفية روايته والرابع في اسماء الرجال وطبقاتهم

الباب الاول في اقسام الحديث واصولها

المفتقر الى البحث عنها اربعة وباقي الاقسام يرجع اليها الاول
الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل العدل الامامي عن مثله
في جميع الطبقات حيث تكون متعددة فخرج باتصال السند
المقطوع في اي مرتبة اتفقت فانه لا يسمى صحيحا وان كان رواته
من رجال الصحيح وشمل قوله الى المعصوم النبي والامام وخرج بقوله
بنقل العدل الحسن وبقوله الامامي الموثق وبقوله في جميع الطبقات
ما اتفق فيه واحد بغير الوصف المذكور فانه بسببه يلحق بما ناسبه من
الاوصاف لا بالصحيح وهو وارد على من عرفه من اصحابنا كالشهيد
في الذكرى بانه ما اتصلت روايته الى المعصوم بعدل امامي فان
اتصاله بالعدل المذكور لا يلزم ان يكون في جميع الطبقات بحسب اطلاق
اللفظ وان كان ذلك مرادا ونبه بقوله وان اعتراه شذوذ على خلاف
ما اصطلح عليه العامة من تعريفه حيث اعتبروا سلامته من الشذوذ

وقالوا

وقالوا في تعريفه بانه ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن
مثله وسلم عن شذوذ وعلة وشمل تعريفهم باطلاق العدل
جميع فرق المسلمين فقبلوا رواية المخالف العدل ما لم يبلغ خلافه
حد الكفر او يكن له داعية او يروي ما يقوى به بدعته على اصح
اقوالهم وبهذا الاعتبار كثرت احاديثهم الصحيحة وقلت احاديثنا
مضافا الى ما اكتفوا به في العدالة من الاكتفاء بعدم ظهور الفسق
والبناء على ظاهر حال المسلم فالاخبار الحسنة والموثقة
عندنا صحيحة عندهم مع سلامتها من المانعين المذكورين و
احترزوا بالسلامة من الشذوذ عما رواه الثقة مع مخالفة
ما رواه الناس فلا يكون صحيحا وارادوا بالعلة ما فيه اسباب
خفية قادحة استخرجها الماهر في الفن واصحابنا لم يعتبروا
في حد الصحيح ذلك والخلاف في مجرد الاصطلاح والا فقد يقبلون
الخبر الشاذ والمعلل ونحن قد لا نقبلهما وان دخلا في الصحيح بسبب العوارض
وقد يطلق الصحيح عندنا على سليم الطريق من الطعن بما ينافي
الامرين وهما كون الراوي باتصال عدلا اماميا وان اعتراه مع
ذلك الطريق السالم ارسال او قطع وبهذا الاعتبار يقولون
كثيرا روى ابن ابي عمير في الصحيح كذا وفي صحيحة كذا مع
كون روايته المنقولة كذلك مرسلة ومثله وقع لهم في
المقطوع كثيرا وبالجملة فيطلقون الصحيح على ما كان رجال
طريقه المذكورون فيه عدولا امامية وان اشتمل على
امر اخر بعد ذلك حتى اطلقوا الصحيح على بعض الاحاديث
المروية عن غير امامي بسبب صحة السند اليه فقالوا في صحيحة

فلانّ وجدناها صحيحة بمن عداه في الخلاصة وغيرها انّ
طريق الفقيه الى معوية بن ميسرة والى عائذ الاحمسي والى
خالد بن نجيح والى عبد الاعلى مولى آل سام صحيح مع انّ الثلاثة
الاوّل لم ينصّ عليهم بتوثيق ولا غيره والرابع لم يوثّقه وان
ذكره في القسم الاوّل وكذلك نقلوا الاجماع على تصحيح ما يصحّ
عن ابان بن عثمان مع كونه فطحيّا وهذا كلّه خارج عن تعريف الصحيح الذي
ذكروه في التعريفين خصوصًا الاوّل المشهور ثمّ في هذا الصحيح ما
يفيد فائدة الصحيح المشهور كصحيح ابان ومنه ما يراد منه وصف
الصحّة دون فائدتها كالسالم طريقه مع لحوق الارسال به او القطع
او الضعف او الجهالة بما اتّصل به الصحيح فينبغي التدبّر لذلك
فقد زلّ فيه اقدام الاقوام **الثاني الحسن** وهو
ما اتّصل سنده كذلك اي الى المعصوم بامامي ممدوح من غير
نصّ على عدالته مع تحقّق ذلك في جميع مراتبه اي جميع
مراتب رواة طريقه او تحقّق ذلك في بعضها بان كان فيهم واحد
امامي ممدوح غير موثّق مع كون الباقي من الطريق من رجال
الصحيح فيوصف الطريق بالحسن لاجل ذلك الواحد واحترز
بكون الباقي من رجال الصحيح عمّا لو كان دونه فانّه يلحق بالمرتبة
الدنيا كما لو كان فيه واحد ضعيف فانّه يكون ضعيفا
او واحد غير امامي عدل فانّه يكون من الموثّق وبالجملة فيتبع اخسّ
ما فيه من الصفات حيث يتعدّد وهذا كلّه وارد على تعريف
من عرّفه من الاصحاب كالشهيد رحمه الله بانّه ما رواه الممدوح
من غير نصّ على عدالته فانّه يشمل ما كان في طريقه واحد كذلك

وان كان

وان كان الباقي ضعيفا فضلا عن غيره ويزيد انّه لم يقيّد
الممدوح بكونه اماميّا مع انّه مراد ويطلق الحسن ايضا على ما اشتمل
الامرين وهما كون الوصف المذكور في جميع مراتبه او في بعضها
بمعنى كون رواته متّصفين بوصف الحسن الى واحد معيّن
ثمّ يصير بعد ذلك ضعيفا او مقطوعا او مرسلا كما مرّ في الصحيح
مع اتّصاف رواته بالوصفين وهما كون كلّ واحد اماميّا و
ممدوحا على وجه لا يبلغ العدالة كذلك اي كما انّ الصحيح يطلق على
سليم الطريق ممّا ينافي الامرين وان لم يتّصل ومن هذا القسم حكم
العلامة وغيره بكون طريق الفقيه الى منذر بن جبير
حسنا مع انّهم لم يذكروا حال منذر بمدح ولا قدح ومثله طريقه
الى ادريس بن زيد وانّ طريقه الى سماعة بن مهران حسن مع
انّ سماعة واقفي وان كان ثقة فيكون من الموثّق لكنّه حسن
بهذا المعنى وقد ذكر جماعة من الفقهاء انّ رواية زرارة في
مفسد الحج اذا قضاه انّ الاولى حجّة الاسلام من الحسن مع انّها
مقطوعة ومثل هذا كثير فينبغي مراعاته كما مرّ **الثالث**
الموثّق سمّي بذلك لانّ راويه ثقة وان كان مخالفا
وبهذا فارق الصحيح مع اشتراكهما في الثقة ويقال له القوي
ايضا لقوّة الظنّ بجانبه بسبب توثيقه وهو ما دخل في طريقه
من نصّ الاصحاب على توثيقه مع فساد عقيدته بان كان من
احد الفرق المخالفة للاماميّة وان كان من الشيعة واحترز بقوله
نصّ الاصحاب على توثيقه عمّا رواه المخالفون في صحاحهم التي
وثّقوا رواتها فانّها لا تدخل في الموثّق عندنا لانّ العبرة بتوثيق

اصحابنا للمخالف لا بتوثيق غيرنا لانا لا نقبل اخبارهم بذلك
وبهذا يندفع ما يتوهم من عدم الفرق بين رواية من خالفنا
ممن ذكر في كتب حديثنا وما رووه في كتبهم وحينئذ فذلك
كله يلحق بالضعيف عندنا لما سياتي من صدق تعريفه عليه ونعمل
سنده بما يعمل به سنه ولم يشتمل باقيه اي باقي الطريق على
ضعف والا لكان الطريق ضعيفا فانه يتبع الاخس كما سبق
وبهذا القيد سلم مما يرد على تعريف الاصحاب له بان الموثق
ما رواه من نص الاصحاب على توثيقه مع فساد عقيدته ولم
يشتمل باطلاقه ما لو كان في الطريق واحد كذلك مع ضعف
الباقي وليس بمراد كما مر وقد يطلق القوي على مروي الامامي
غير الممدوح ولا المذموم كنوح بن دراج وناجية بن عمارة
الصيداوي واحمد بن عبد الله بن جعفر الحميري وغيرهم وهم
كثيرون وقولنا غير الممدوح ولا المذموم خير من قول الشهيد
وغيره في تعريفه غير المذموم مقتصرين عليه لانه يشمل الحسن
فان الامامي الممدوح غير مذموم ولو فرض كونه قد مدح وذم
كما اتفق لكثير ورد على تعريف الحسن ايضا والاولى ان يطلب حينئذ
الترجيح ويعمل بمقتضاه فان تحقق التعارض لم يكن
حسنا وعلى هذا فينبغي زيادة تعريف الحسن بكون الممدوح مقبولا لا
فيقال ما اتصل سنده بامامي ممدوح مدحا مقبولا الى اخره او غير
معارض بذم ونحو ذلك **الرابع الضعيف** وهو ما
لا يجتمع فيه شروط احد الثلاثة المتقدمة بان يشتمل طريقه
على مجروح بالفسق ونحوه او مجهول الحال او ما دون ذلك

كالوضاع

كالوضاع ويمكن اندراجه في المجروح فيستغني به عن الشق
الاخير ودرجاته في الضعف متفاوتة بحسب بعده عن شروط
الصحة فكلما بعد بعض رجاله عنها كان اقوى في الضعف وكذا
ما كثر فيه الرواة المجروحون بالنسبة الى ما قل فيه كما تتفاوت
درجات الصحيح واخويه الحسن والموثق بحسب تمكنه من اوصافها
فما رواه الامامي الثقة الفقيه الورع الضابط كابن ابي عمير اصح
مما رواه من نقص في بعض الاوصاف وهكذا الى ان ينتهي الى
اقل مراتبه وكذلك ما رواه الممدوح كثيرا كابراهيم بن هاشم احسن
مما رواه من هو دونه في المدح وهكذا الى ان يتحقق مسماه
وكذا القول في الموثق فان ما كان في طريقه علي بن فضال وابان
بن عثمان اقوى من غيره وهكذا ويظهر اثر القوة عند التعارض
حيث يعمل بالاقسام الثلاثة او يخرج احد الاخبار شاهدا
او يتعارض صحيحان او حسنان حيث يجوز العمل به وكثيرا ما
يطلق الضعيف في كلام الفقهاء على رواية المجروح خاصة
وهو استعمال الضعيف في بعض موارده وامره سهل واعلم ان من
منع العمل بخبر الواحد مطلقا كالسيد المرتضى تنتفي عنده فائدة البحث
عن الحديث غير المتواتر مطلقا ومن جوز العمل بخبر الواحد كاكثر
المتاخرين في الجملة فاين الفائدة التنبيه على ان من عمل بخبر الواحد
لم يعمل به مطلقا بل منهم من خصصه بالصحيح ومنهم من اضاف الحسن
ومنهم من اضاف الموثق ومنهم من اضاف الضعيف على بعض الوجوه
كما سننبه عليه فالعامل بخبر الواحد على اي وجه كان قطع بالعمل
بالخبر الصحيح لعدم المانع منه فان رواته عدول صحيحو العقائد لكن

مثاله

لم يعمل به مطلقا بل حيث لا يكون شاذا او لا معارضا بغيره من الاخبار
الصحيحة فانه حينئذ يطلب المرجح وربما عمل بعضهم بالشاذ ايضا
كما اتفق للشيخين رحمهما الله في صحيحة زرارة فيمن دخل في الصلاة
بتيمم ثم احدث انه يتوضا حيث يصيب الماء ويبني على الصلوة
وان خصاها بحالة الحدث ناسيا ومثل ذلك كثير واختلفوا
في العمل بالحسن فمنهم من عمل به مطلقا كالصحيح وهو الشيخ رحمه الله
على ما يظهر من عمله وكل من اكتفى في العدالة بظاهر الاسلام ولم
يشترط ظهورها ومنهم من رده مطلقا وهم الاكثرون حيث اشترطوا
في قبول الرواية الايمان والعدالة كما قطع به العلامة في كتبه الاصولية
وغيره والعجب ان الشيخ رحمه الله اشترط ذلك ايضا في كتب الاصول
ووقع له في الحديث وكتب الفروع الغرائب فتارة يعمل بالخبر
الضعيف مطلقا حتى انه يخصص به اخبارا كثيرة صحيحة حيث تعارض
باطلاقها وتارة يصرح برد الحديث لضعفه والاخرى يرد الصحيح
معللا بانه خبر واحد لا يوجب علما ولا عملا كما هي عبارة المرتضى
وفصل اخرون في الحسن كالمحقق في المعتبر والشهيد في الذكرى
فقبلوا الحسن بل الموثق وربما ترقوا الى الضعيف ايضا اذا كان
العمل بمضمونه مشتهرا بين الاصحاب حتى قدموه حينئذ على الخبر الصحيح
حيث لا يكون العمل بمضمونه مشتهرا وكذا اختلفوا في العمل بالموثق
نحو اختلافهم في الحسن فقبله قوم مطلقا ورده اخرون وفصل
الثالث ويمكن اشتراك الثلاثة في دليل واحد يدل على جواز العمل بها
مطلقا وهو ان المانع من قبول خبر الفاسق فسقه لقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبإ فتبينوا فمتى لم يعلم الفسق لا يجب التثبت عند خبر المخبر

مع جهل

مع جهل حاله فكيف مع توثيقه ومدحه وان لم يبلغ حد التعديل بل
وبهذا احتج من قبل المراسيل وقد اجابوا عنه بان الفسق لما كان
علة التثبت وجب العلم بنفيه حتى يعلم وجود انتفاء التثبت
فيجب التفحص عن الفسق ليعلم او عدمه حتى يعلم التثبت او عدمه
وفيه نظر لان الاصل عدم وجود المانع في المسلم ولان المجهول
الحال لا يمكن الحكم عليه بالفسق والمراد في الاية المحكوم عليه
بالفسق واما الضعيف فذهب الاكثر الى منع العمل به مطلقا
للامر بالتثبت عند اخبار الفاسق الموجب لرده واجازه
اخرون وهم جماعة منهم من ذكرناه مع اعتضاده بالشهرة روايةً
بان يكثر تدوينها وروايتها بلفظ واحد او الفاظ متغايرة
متقاربة المعنى او فتوى بمضمونها في كتب الفقه لقوة الظن بصدق
الراوي في جانبها اي جانب الشهرة وان ضعف الطريق لان
الطريق الضعيف قد يثبت به الخبر مع اشتهار مضمونه كما تعلم
مذاهب الفرق الاسلامية كقول ابي حنيفة والشافعي ومالك
واحمد باخبار اهلها مع الحكم بضعفهم عندنا وان لم يبلغوا حد
التواتر وبهذا اعتذر للشيخ رحمه الله في عمله بالخبر الضعيف
ومن حجة من عمل بالموثق ايضا بطريق اولى وفيه نظر يخرج
تحريره عن وضع الرسالة فانها مبنية على الاختصار وجملته
على وجه الايجاز انا نمنع كون هذه الشهرة التي ادعوها مؤثرة
في الخبر الضعيف فان هذا انما ثم لو كانت الشهرة متحققة
قبل زمن الشيخ رحمه الله والامر ليس كذلك فان من قبله
من العلماء كانوا بين مانع من خبر الواحد مطلقا كالمرتضى والاكثر
على ما نقل جماعة وبين جامع الاحاديث من غير التفات الى تصحيح

كثيرة

ما سمع وورد ما يرد وكانوا يخبرون عن الفتوى مجردة لغير الفقيه
قليلا جدا كما لا يخفى على من اطلع على حالهم فالعمل بمضمون الخبر
الضعيف قبل زمن الشيخ على وجه يجبر ضعفه ليس بمتحقق و
لما عمل الشيخ بمضمونه في كتبه الفقهية جاء من بعده من الفقهاء
واتبعه منهم عليها الأكثر تقليدا له الا من شذ منهم ولم يكن
فيهم من يسبر الأحاديث وينقب على الأدلة بنفسه سوى الشيخ
المحقق ابن ادريس وقد كان لا يجيز العمل بخبر الواحد مطلقا
فجاء المتأخرون بعد ذلك ووجدوا الشيخ ومن تبعه قد عملوا
بمضمون ذلك الخبر الضعيف لأمر ما رأوه في ذلك لعل الله تعالى
يعذرهم فيه فحسبوا العمل به مشهورا وجعلوا هذه الشهرة جابرة
لضعفه ولو تأمل المنصف وحرر المنقب لوجد مرجع ذلك كله
الى الشيخ ومثل هذه الشهرة لا تكفي في جبر الخبر الضعيف ومن هنا
يظهر الفرق بينه وبين ثبوت فتوى المخالفين بأخبار
أصحابهم فإنهم كانوا منتشرين في أقطار الأرض من أول زمانهم و
لم يزالوا في ازدياد وممن اطلع على أصل هذه القاعدة التي بينتها
وتحققتها من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين
محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن طاووس وجماعة قال
السيد رحمه الله في كتابه البهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي
الصالح ورام بن أبي فراس قدس الله روحه ان الحمصي حدثه انه
لم يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد
عقيبه والآن فقد ظهر ان الذي يفتى به ويجاب عنه على سبيل
ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين انتهى وقد كشفت لك
بذلك بعض الحال وبقي الباقي في الخيال وانما نبهت على هذا المقال

من عرفوا الرجال بالحق لا بالرجال وجوز الأكثر العمل به اي بالخبر
الضعيف في نحو القصص والمواعظ وفضائل الأعمال لا في صفات
الله وأحكام الحلال والحرام وهو حسن حيث لا يبلغ الضعف
حد الوضع والاختلاق لما اشتهر بين العلماء المحققين من
التساهل بأدلة السنن وليس في المواعظ والقصص غير محض
الخير ولما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله من طريق الخاصة
والعامة انه قال من بلغه عن الله فضيلة فأخذها وعمل
بما فيها ايمانا بالله ورجاء ثوابه اعطاه الله تعالى ذلك
وان لم يكن كذلك وروى هشام بن سالم في الحسن عن أبي
عبد الله عليه السلام انه قال من سمع شيئا من الثواب على
شيء فصنعه كان له أجره وان لم يكن على ما بلغه وإذا عرفت
هذه المعاني الأربعة التي هي أصول علم الحديث بقي ههنا
عبارات لمعان شتى منها ما تشترك فيه الأقسام الأربعة
اما جميعها او بعضها بحيث لا يختص بالضعيف ليدخل فيه المقبول
فإنه ليس من أقسام الصحيح وانما يشترك فيه الثلاثة الأخيرة
على ظاهر الاستعمال وان كان اطلاق مفهومه قد يقتضي
كونه اعم من الصحيح أيضا وجملة المشترك ثمانية عشر نوعا ومنها
ما يختص بالضعيف وهو ثمانية فجملة الأنواع الفروع
ستة وعشرون ومع الأصول ثلاثون نوعا وذلك على وجه
الحصر الجعلي والاستقرائي لامكان ابداء أقسام أخر فمن القسم
الأول وهو المشترك أمور أحدها **المسند** وهو ما اتصل
سنده مرفوعا من راويه الى منتهاه الى المعصوم وأكثر ما

يستعمل مهملاً فيما جاء عن النبي صلى الله عليه وآله فيخرج ما اتصل
السند المرسل والمعلق والمعضل وبالغاية الموقوف اذا جاء
بسند متصل فانه لا يسمى في الاصطلاح مسندا وربما اطلقه
بعضهم على المتصل مطلقا والاخرون على ما رفع الى النبي صلى
الله عليه وآله وان كان منقطعا وثانيها المتصل ويسمى
ايضا الموصول وهو ما اتصل اسناده الى المعصوم او غيره
وكان كل واحد من رواته قد سمعه ممن فوقه او ما هو في
معنى السماع كالاجازة والمناولة وهذا القيد اخل به كثير
فورد عليهم ما تناوله سواء كان مرفوعا الى المعصوم ام موقوفا
على غيره وقد يخص بما اتصل اسناده الى المعصوم او الصحابي دون
غيرهم هذا مع الاطلاق اما مع التقييد فجائز مطلقا وواقع
كقولهم هذا متصل الاسناد بفلان ونحو ذلك وثالثها المرفوع
وهو ما اضيف الى المعصوم من قول بان يقول في الرواية
انه عليه السلم قال كذا او فعل بان يقول فعل كذا او تقرير بان
يقول فعل فلان بحضرته كذا ولم ينكره عليه فانه يكون قد
اقره عليه واولى منه ما لو صرح بالتقرير سواء كان اسناده
متصلا بالمعصوم بالمعنى السابق ام منقطعا بترك بعض رواته
او ابهامه او رواية بعض رجال سنده عمن لم يلقه وقد تبين
من التعريفات الثلاثة ان بين الاخيرين منها عموما من وجه
بمعنى صدق كل منهما على شيء مما صدق عليه الاخر مع عدم استلزام
صدق شيء منهما صدق الاخر ومادة تصادقهما فيما اذا كان
الحديث متصل الاسناد بالمعصوم فانه يصدق عليه الاتصال

والرفع

والرفع لشمول تعريفهما له ويختص المتصل بمتصل الاسناد على
الوجه المذكور المتقدم مع كونه موقوفا على غير المعصوم ويختص
المرفوع بما اضيف الى المعصوم باسناد منقطع وتبين ايضا
انهما اعم من الاول مطلقا بمعنى استلزام صدقه صدقهما من غير
عكس ووجه عمومهما كذلك اشتراك الثلاثة في الحديث المتصل
الاسناد على الوجه السابق الى المعصوم واختصاص المتصل
بحالة كونه موقوفا والمرفوع بحالة انقطاعه ورابعها المعنعن
وهو ما يقال في سنده فلان عن فلان من غير بيان التحديث
والاخبار والسماع وبذلك يظهر وجه تسميته معنعنا وقد
اختلفوا في حكم الاسناد المعنعن فقيل هو من قبيل المرسل
والمنقطع حتى يتبين اتصاله بغيره لان العنعنة اعم من
الاتصال لغة والصحيح الذي عليه جمهور المحدثين بل كاد
يكون اجماعا انه متصل اذا امكن اللقاء اي ملاقاة الراوي
بالعنعنة لمن روى عنه مع البراءة اي براءته ايضا من
التدليس بان لا يكون معروفا به والا لم يكف اللقاء لان من
عرف بالتدليس قد يتجوز في العنعنة مع عدم الاتصال
نظرا الى ظهور صدقه في الاطلاق وان كان خلاف الاصطلاح
والمتبادر من معناها وقد استعمله اي المعنعن والمراد استعمال
المصدر وهو العنعنة في الاحاديث اكثر المحدثين مريدين
الاتصال واكثرهم لا يقول بالمرسل وزاد اخرون في الشرائط
كون الراوي قد ادرك المروي عنه بالعنعنة ادراكا بينا
والاخرون على ذلك كونه معروفا بالرواية عنه والاظهر عدم

اشتراطهما وخامسها المعلق وهو ما حذف من مبدأ اسناده
واحد فاكثر كقول الشيخ رحمه الله محمد بن احمد او محمد بن يعقوب
او روى زرارة عن الباقر عليه السلم او الصادق عليه السلم او عن
النبي صلى الله عليه واله او الصادق عم او نحو ذلك ماخوذ
من تعليق الجدار او الطلاق لاشتراكهما في قطع الاتصال
ولم يستعملوه فيما سقط وسط اسناده او اخره لتسميتهما
بالمنقطع والمرسل ولا يخرج المعلق عن الصحيح اذا عرف المحذوف
من جهة ثقة خصوصا اذا كان العلم من جهة الراوي كقول
الشيخ ره في كتابيه والصدوق ره في الفقيه محمد بن يعقوب
او احمد بن محمد او غيرهما ممن لم يدركه ثم بين في اخر الكتاب
طريقه الى كل واحد ممن ذكره في اول الاسناد وهو حينئذ اي
حين اذ يعلم المحذوف به في قوة المذكور لان الحذف انما هو من
الكتاب تحاميا للقطع حيث تكون الرواية به والقصد ما ذكر والا
يعلم المحذوف من جهة ثقة خرج المعلق عن الصحيح الى الارسال
او ما في حكمه وسادسها المفرد وهو قسمان لانه اما ان ينفرد
به راو من بين جميع الرواة وهو الانفراد المطلق والحقه بعضهم
بالشاذ وسياتي انه يخالفه او ينفرد به بالنسبة الى جهة
وهو النسبي كتفرد اهل بلد معين كمكة والبصرة والكوفة او تفرد
واحد من اهلها ولا يضعف الحديث بذلك من حيث كونه افرادا
الا ان يلحق بالشاذ فيرد لذلك وسابعها المدرج وهو ما ادرج
فيه كلام بعض الرواة فيظن لذلك انه منه اي من الحديث
او يكون عنده متنان باسنادين فيدرجهما في احدهما اي احد

اسنادي الحديثين ويترك الاخر او يسمع حديث واحد
من جماعة مختلفين في سنده بان رواه بعضهم بسند ورواه
غيره بغيره او مختلفين في متنه مع اتفاقهم على سنده فيدرج
روايتهم جميعا على الاتفاق في المتن والسند ولا يذكر
الاختلاف وتعمد كل واحد من الاقسام الثلاثة حرام وثامنها
المشهور وهو ما شاع عند اهل الحديث خاصة دون غيرهم
بان نقله منهم رواة كثيرون ولا يعلم هذا القسم الا اهل
الصناعة او عندهم وعند غيرهم كحديث انما الاعمال بالنيات
وامثاله وهو بهذا المعنى اعم من الصحيح او عند غيرهم خاصة
ولا اصل له عندهم وهو كثير قال بعض العلماء اربعة احاديث
تدور على الالسن وليس لها اصل من بشرني بخروج اذار بشرته
بالجنة ومن اذى ذميا فانا خصمه يوم القيمة ويوم نحركم
يوم صومكم وللسايل حق وان جاء على فرس وتاسعها الغريب
بقول مطلق وهو اما غريب اسنادا ومتنا معا وهو ما
تفرد برواية متنه واحد او غريب اسنادا خاصة لا متنا كحديث
يعرف متنه عن جماعة من الصحابة مثلا او ما في حكمهم اذا انفرد واحد
بروايته عن اخر غيرهم ويعبر عنه بانه غريب من هذا
الوجه ومنه غرائب المخرجين في اسانيد المتون الصحيحة
او غريب متنا خاصة بان اشتهر الحديث المفرد فرواه
عمن تفرد به جماعة كثيرة فانه يصير حينئذ غريبا مشهورا
وغريبا متنا لا اسنادا بالنسبة الى احد طرفي الاسناد فان
اسناده متصف بالغرابة في طرفه الاول وبالشهرة في طرفه

الاخر وحديث انما الاعمال بالنيات من هذا الباب فانه
غريب في طرفه الاول لانه مما تفرد به من الصحابة عمر وان
كان قد خطب به على المنبر فلم ينكر عليه فان ذلك اعم من
كونهم سمعوه من غيره ثم تفرد به عنه علقمة ثم تفرد به
عن علقمة محمد بن ابرهيم ثم تفرد به يحيى بن سعيد عن محمد
مشهور في طرفه الاخر لتعدد رواته بعد من ذكرنا واشتهر
حتى قيل انه رواه عن يحيى بن سعيد اكثر من مايتي نفس وحكى عن
ابي اسمعيل الهروي انه كتبه من سبعماية طريق عن يحيى بن
سعيد وما ذكرناه من تفرد الاربعة به هو المشهور بين
الحديث هو
المحدثين ولكن ادعى بعض المتاخرين انه روى ايضا عن علي
عليه السلم وابي سعيد الخدري وانس بلفظه ومن حديث
جمع من الصحابة بمعناه وعلى هذا فيخرج عن حد الغرابة
ونظايره في الاحاديث كثيرة فان كثيرا من الاحاديث تفرد
به واحد ثم يتعدد رواته خصوصا بعد الكتب المصنفة
التي يودع الحديث فيها كما لا يخفى وقد يطلق على الغريب اسم
الشاذ والمشهور المغايرة بينهما على ما ستعرفه في تعريف الشاذ
وعاشرها المصحف وهذا فن جليل انما ينهض باعبائه الحذاق
من العلماء والتصحيف يكون في الراوي كتصحيف مراجم بالراء
المهملة والجيم بالعوام بمزاحم بالزاي والحاء وتصحيف جرير
بحريز وبريد بيزيد ونحو ذلك وقد صحف العلامة في كتب الرجال
كثيرا من الاسماء من اراد الوقوف عليها فليطالع الخلاصة له
وايضاح الاشتباه في اسماء الرواة وينظر ما بينهما من الاختلاف

وقد

وقد نبه الشيخ تقي الدين ابن داود على كثير من ذلك وفي
المتن كحديث من صام رمضان واتبعه ستا من شوال صحفه
بعضهم بالشين المعجمة ورواه كذلك ومتعلقه اي التصحيف
اما السمع او البصر فالاول كما ذكر من الامثلة متنا واسنادا
لان ذلك التصحيف انما يعرض للبصر بتقارب الحروف لا للسمع
اذ لا يلتبس عليه مثل ذلك والثاني تصحيف بعضهم عاصم
الاحول بواصل الاحدب فان ذلك لا يشتبه في الكتابة على البصر
واشباه ذلك والتصحيف ايضا يكون في اللفظ كما ذكر وفي المعنى
كما حكي عن ابي موسى محمد بن المثنى العنزي انه قال نحن قوم لنا
شرف نحن من عنزة صلى الينا رسول الله صلى الله عليه واله يريد
بذلك ما روي انه صلعم صلى الى عنزة وهي حربة تنصب بين
يديه سترة فتوهم انه صلى الله عليه واله صلى الى قبيلتهم بني
عنزة وهو تصحيف معنوي عجيب وحادي عشرها العالي
سندا وهو قليل الواسطة مع اتصاله وطلبه اي طلب علو
الاسناد سنة عند اكثر السلف وقد كانوا يرحلون الى المشايخ
في اقصى البلاد لاجل ذلك فيعلو اي السند ببعد الحديث عن
الخلل المتطرق الى كل راو اذ ما من راو من رجال الاسناد الا و
الخطا جايز عليه فكلما كثرت الوسايط وطال السند كثر
مظان التجويز وكلما قلت قلت ولكن قد يتفق في النزول
مزية ليست في العلو كما يكون رواته اوثق او احفظ او اضبط
او الاتصال فيه اظهر للتصريح فيه باللقاء واشتمال العالي
على ما يحتمله وعدمه كعن فلان فيكون النزول حينئذ اولى

ومنهم من رجح النزول مطلقا استنادا الى ان كثرة البحث
يقتضي المشقة فيعظم الاجر وذلك ترجيح بامر اجنبي
عما يتعلق بالتصحيح والتضعيف والعلو اقسام اعلاه واشرفه
قرب الاسناد من المعصوم بالنسبة الى سند اخر يرد به ذلك
الحديث بعينه بعدد كثير وهو العلو المطلق فان اتفق مع ذلك
ان يكون سنده صحيحا ولم يرجح غيره عليه بما تقدم فهو الغاية
القصوى والا فصورة العلو فيه موجودة ما لم يكن موضوعا فيكون
كالمعدوم ثم بعد هذه المرتبة في العلو قرب الاسناد المذكور
من احد ائمة الحديث كالشيخ والصدوق والكليني والحسين
بن سعيد واشكالهم ثم بعده تقدم زمان سماع احدهما اي
احد الراويين في الاسناد من على زمان سماع الاخر وان اتفقا
في العدد الواقع في الاسناد او في عدم الواسطة بان كانا قد رويا
عن واحد في زمانين مختلفين فاولهما سماعا اعلا من الاخر لقرب
زمانه من النبي صلى الله عليه وآله بالنسبة الى الاخر والعلو بهذين
المعنيين يعبر عنه بالعلو النسبي وشرفه باعتباره قليل خصوصا
الاخير لكن قد اعتبره جماعة من ائمة الحديث فذكرناه لذلك وزاد
بعضهم للعلو معنى رابعا وهو تقدم وفاة الراوي فانه اعلا
من اسناد اخر يساويه في العدد مع تاخر وفاة من هو في طبقته
مثاله ما نرويه باسنادنا الى شيخنا الشهيد عن السيد عميد
الدين عن العلامة جمال الدين بن المطهر فانه اعلا مما نرويه
عن الشهيد عن فخر الدين بن المطهر عن والده جمال الدين وان
تساوى الاسنادان في العدد لتقدم وفاة السيد عميد الدين

على وفاة

على وفاة فخر الدين بنحو خمس عشرة سنة والكلام في هذا العلو
كالذي قبله والضعيف ثاني عشرها الشاذ وهو ما رواه الراوي
الثقة مخالفا لما رواه الجمهور اي الاكثر سمي شاذا باعتبار
ما قابله فانه مشهور ويقال للطرف الراجح المحفوظ ثم ان كان
المخالف له الراجح احفظ او اضبط او اعدل من راوي الشاذ
فشاذ مردود لشذوذه ومرجوحيته بفقد احد الاوصاف
الثلاثة وان انعكس فكان الراوي للشاذ احفظ للحديث
او اضبط له او اعدل من غيره من رواة مقابله فلا يرد لان
في كل منهما صفة راجحة وصفة مرجوحة فيتعارضان فلا
ترجيح وكذا ان كان المخالف او راوي الشاذ مثله اي مثل
الاخر في الحفظ والضبط والعدالة فلا يرد لان سماعه من
الثقة يوجب قبوله ولا رجحان للاخر عليه من تلك الجهة و
منهم من رده مطلقا نظرا الى شذوذه وقوة الظن بصحة جانب
المشهور ومنهم من قبله مطلقا نظرا الى كون راويه ثقة في الجملة
ولو كان راوي الشاذ المخالف لغيره غير ثقة فحديثه منكر مردود
لجمعه بين الشذوذ وعدم الثقة ويقال لمقابله المعروف
ومنهم من جعلهما اي الشاذ والمنكر مترادفين بمعنى الشاذ الذي ذكر
وما ذكرناه من الفرق اضبط وثالث عشرها المسلسل وهو ما
تتابع فيه رجال الاسناد على صفة كالتشبيك بالاصابع او
حالة كالقيام في الراوي للحديث سواء كانت تلك الصفة
او الحالة قولا كقوله سمعت فلانا يقول سمعت فلانا يقول
الى المنتهى اي منتهى الاسناد او اخبرنا فلان والله قال

اخبرنا فلان والله الى اخر الاسناد كالمسلسل بقراءة سورة الصف
او فعلا كحديث التشبيك باليد والقيام حالة الرواية
والاتكاء حالته والعد باليد فى حديث تعليم الصلوة على
ال النبى صلى الله عليه واله او بهما اى بالقول والفعل كالمسلسل
بالمصافحة فانه تضمن الوصف بالقول فى قول كل واحد صافحنى
بالكف التى صافحت بها فلانا وقوله فما مسست خزا
ولا حريرا الين من كفه والفعل وهو نفس المصافحة من كل واحد
من رجال الاسناد والمسلسل بالتلقيم فانه تضمن الوصف بالقول
كقول كل واحد لقمنى فلان بيده لقمة لقمة والفعل وهو التلقيم
ومثله المسلسل بقرب الى جنبا وجزورا والمسلسل باطعمنى
وسقانى والمسلسل بالضيافة على الاسودين التمر والماء او المسلسل
حاله فى الرواية كالحديث المسلسل باتفاق اسماء الرواة كا
بالمحمدين والاحمدين واسماء ابائهم او كناهم او انسابهم او
بلدانهم وتسلسل جميع هذه المذكورات وقع فى جميع الاسناد
وقد يقع التسلسل فى معظم الاسناد دون جميعه كالمسلسل
بالاولية وهو اول ما يسمعه كل واحد منهم من شيخه من
الاحاديث فان تسلسله بهذا الوصف ينتهى الى سفيان بن
عيينة فقط وانقطع فى سماعه عن عمرو وفى سماعه من
ابى قابوس وفى سماعه من عبد الله وفى سماعه من النبى
صلى الله عليه واله ومن رواه مسلسلا الى منتهاه فقد وهم
وهذا الوصف وهو التسلسل ليس له مدخل فى قبول الحديث
وعدمه وانما هو فن من فنون الرواية وضروب المحافظة

عليها والاهتمام بها وفضيلته اشتماله على مزيد الضبط و
الحرص على اداء الحديث بالحالة التى اتفق بها من النبى صلى
الله عليه واله واقضله ما دل على اتصال السماع لانه اعلى مراتب
الرواية على ما سيجئ وقلما تسلم المسلسلات عن ضعف فى وصف
بالتسلسل فقد طعن فى وصف كثير منها لا فى اصل المتن ومنه
اى من الحديث المسلسل ما ينقطع تسلسله فى وسط اسناده
كالمسلسل بالاولية على الصحيح عند الناقدين وان كان المشهور
بينهم خلافه ورابع عشرها المزيد على غيره من الاحاديث المروية
فى معناه والزيادة تقع فى المتن بان يروى فيه كلمة
زائدة تتضمن معنى لا يستفاد من غيره وفى الاسناد كا
يرويه بعضهم باسناد مشتمل على ثلاثة رجال معينين مثلا
فيرويه المزيد باربعة والاول وهو المزيد فى المتن
مقبول اذا وقعت الزيادة من الثقة لان ذلك لا يزيد على
ايراد حديث مستقل حيث لا يقع المزيد منافيا لما رواه
غيره من الثقاة ولو كانت المنافاة فى العموم والخصوص بان يكون
المروى بغير زيادة عاما بدونها فيصير بها خاصا او بالعكس
فيكون حينئذ كالشاذ وقد تقدم حكمه مثاله حديث المزيد
وجعلت لنا الارض مسجدا وترابها طهورا فهذه الزيادة
تفرد بها بعض الرواة وروايته الاكثر لفظها جعلت لنا
مسجدا وطهورا فما رواه الجماعة عام لتناوله اصناف
الارض من الحجر والرمل والتراب وما رواه المنفرد
بالزيادة مخصوص بالتراب وذلك نوع من المخالفة يختلف

به الحكم والثاني وهو المزيد في الاسناد كما اذا اسند
وارسلوه او وصله وقطعوه او رفعه الى المعصوم
ووقفوه على من دونه ونحو ذلك وهو مقبول كالاول
بغير المنافي لعدم المنافاة اذ يجوز اطلاع المسند
والموصل والرافع على ما لم يطلع عليه غيره او يحرره لما لم يحرره من رواه
وبالجملة فهو كالزيادة غير المنافية فيقبل وقيل الارسال
نوع قدح في الحديث بناء على رد المرسل فيرجح على الموصول
كما يقدم الجرح على التعديل عند تعارضهما ونبه
اي في هذا الدليل منع الملازمة بين تقديم الجرح على
التعديل وتقديم الارسال على الوصل مع وجود الفارق
بينهما فان الجرح انما قدم على التعديل بسبب زيادة العلم
من الجارح على المعدل لانه بنى على الظاهر واطلع الجارح
على ما لم يطلع عليه المعدل وهي اي زيادة العلم الذي اوجب
تقديم الجارح هنا اي في صورة تعارض الارسال والوصل مع
من وصل لا مع من ارسل لان من وصل اطلع على ان الراوي
للحديث فلان عن فلان الخ ومن ارسل لم يطلع على ذلك كلما ترك بعض السند
لجهله به ففي ذلك يقتضي ترجيح من وصل على من ارسل كما يقدم
الجارح على المعدل بقلب الدليل وخامس عشرها المختلف
وصفه بالاختلاف نظرا الى صنفه لا الى شخصه فان الحديث
الواحد نفسه ليس بمختلف انما هو مخالف لغيره ومما قد ادى
معناه كما نبه عليه قوله وهو ان يوجد حديثان متضادان
في المعنى ظاهرا قيد به لان الاختلاف قد يمكن معه الجمع بينهما

بينهما

بينهما فيكون الاختلاف ظاهرا خاصة وقد لا يمكن
فيكون ظاهرا وباطنا وعلى التقديرين فالاختلاف ظاهرا
متحقق وحكمه اي حكم الحديث المختلف الجمع بينهما حيث
يمكن الجمع ولو بوجه بعيد يوجب تخصيص العام منهما
او تقييد مطلقه او حمله على خلاف ظاهره الحكم بينهما كحديث
لا عدوى وحديث لا يورد بكسر الراء ممرض باسكان الميم
الثانية وكسر الراء على مصح بكسر الصاد ومفعول يورد محذوف
اي لا يورد ابله المراض فالممرض صاحب الابل المرضى من امرض
الرجل اذا وقع في ماله المرض والمصح صاحب الابل الصحاح فظاهر
الخبرين الاختلاف من حيث دلالة الاول على نفي العدوى و
الثاني على اثباتها ووجه الجمع حمل الاول على ان العدوى المنفية
عدوى الطبع بمعنى كون المرض يعدي بطبعه لا بفعل الله تعالى
وهو الذي يعتقده الجاهل ولهذا قال صلى الله عليه وآله فمن
اعدى الاول والثاني على الاعلام بان الله تعالى جعل ذلك سببا
لذلك وحذر من الضرر الذي يغلب وجوده عند وجوده
مع ان المؤثر هو الله تعالى ومثله قوله صلى الله عليه وآله فر من
المجذوم فرارك من الاسد ونهيه عن دخول بلد يكون فيها
الوباء ونحو ذلك وان لا يمكن الجمع بينهما فان علمنا ان احدهما
ناسخ قدمناه والا رجح احدهما بمرجحه المقرر في علم الاصول من
صفة الراوي والرواية والكثرة وغيرها وهو اهم فنون علم
الحديث لانه يضطر اليه جميع طوائف العلماء خصوصا
الفقهاء ولا يملك القيام به الا المحققون من اهل البصائر الغواصون

على المعاني والبيان المتضلعون اي المكثرون يقوم من
الفقه والاصول الفقهية وقد صنف فيه كثيرا ولهم
الشافعي ثم ابن قتيبة ومن اصحابنا الشيخ ابو جعفر الطوسي
رحمه الله تعالى كتاب الاستبصار فيما اختلف من الاخبار
وجمع بين الاحاديث على حسب ما فهموه منه وقلما
يتفق فيها اثنان على جمع واحد ومن اراد الوقوف على جلية الحال
فليطالع المسائل الفقهية الخلافية التي ورد فيها اخبار
مختلفة يطلع على ما ذكرناه وسادس عشرها الناسخ والمنسوخ
فان من الاحاديث ما ينسخ بعضها بعضا كالقران والاول
هو الناسخ ما اي حديث دل على رفع حكم شرعي سابق فالحد
المدلول عليه بما بمنزلة الجنس فيشمل الناسخ وغيره ومع ذلك
خرج به ناسخ القران والحكم المرفوع شامل للوجودي والعدمي و
خرج بالشرعي الذي هو صفة الحكم الشرعي المبتدأ بالحديث فانه
يرفع به الاباحة الاصلية لكن لا يسمى شرعيا وخرج بالسابق
الاستثناء والصفة والشرط والغاية الواقع في الحديث
فانها قد ترفع حكما شرعيا لكن ليس سابقا والثاني وهو المنسوخ
ما رفع حكمه الشرعي بدليل شرعي متاخر عنه وقيوده تعلم
بالمقايسة على الاول وهذا فن صعب مهم حتى ادخل بعض اهل
الحديث فيه ما ليس منه لخفاء معناه وطريق معرفته
النص من النبي صلى الله عليه واله مثل كنت نهيتكم عن زيارة
القبور فزوروها او نقل الصحابي مثل كان اخر الامرين من
رسول الله صلى الله عليه واله ترك الوضوء مما مسته النار او

الناس ثم قبيلة

التاريخ

التاريخ فان المتاخر منهما يكون ناسخا للمتقدم لما روي
عن الصحابة كنا نعمل بالاحدث فالاحدث او الاجماع كحديث
قتل شارب الخمر في المرة الرابعة نسخه الاجماع على خلافه حيث
لا يتخلل الحد والاجماع لا ينسخ بنفسه وانما يدل على النسخ وسابع
عشرها الغريب لفظا احترز به عن الغريب المطلق متنا
او اسنادا وقد تقدم وهو ما اشتمل متنه على لفظ غامض
بعيد عن الفهم لقلة استعماله في الشايع من اللغة وهو فن مهم
من علوم الحديث يجب ان يتثبت فيه اشد تثبت لانتشار اللغة
وكثرة معاني الالفاظ الغريبة فربما ظهر معنى يناسب المراد و
المقصود غيره مما لم يصل اليه وقد صنف فيه جماعة من العلماء
قيل اول من صنف فيه النضر بن سهل وقيل ابو عبيدة معمر بن المثنى
وبعدهما ابو عبيد القاسم بن سلام ثم ابن قتيبة ثم الخطابي فهذه
امهاته ثم تبعهم غيرهم بزوائد وفوائد كابن الاثير فانه بلغ بنهايته
النهاية ثم الزمخشري ففاق في الفائق كل غاية والهروي فزاد في
غريبه غريب القران مع الحديث وغير من ذكر من العلماء شكر
الله تعالى سعيهم وثامن عشرها المقبول وهو ما اي الحديث تلقوه
بالقبول والعمل بالمضمون اللام عوض عن المضاف اليه اي مضمونه
من غير التفات الى صحته وعدمها وبهذا الاعتبار دخل هذا النوع
في القسم المشترك بين الصحيح وغيره ويمكن جعله من انواع الضعيف
لان الصحيح مقبول مطلقا الا لعارض بخلاف الضعيف فان منه
المقبول وغيره ومما يرجح دخوله في القسم الاول انه يشمل الحسن
والموثق عند من لا يعمل بهما مطلقا فقد يعمل بالمقبول منهما حيث

بزوائد

يعمل بالمقبول من الضعيف بطريق اولى فيكون حينئذ من القسم
العام وان لم يشمل الصحيح اذ ليس ثم قسم ثالث والمقبول كحديث
عمر بن حنظلة في حال المتخاصمين من اصحابنا وامرهما بالرجوع
الى رجل منهم قد روى حديثهم وعرف احكامهم الى اخره وانما سموه
بالمقبول لان في طريقه محمد بن عيسى وداود بن الحصين وهما
ضعيفان وعمر بن حنظلة لم ينص الاصحاب فيه بجرح ولا
تعديل لكن امره عندي سهل لاني حققت توثيقه من محل
اخر وان كانوا قد اهملوه ومع ما ترى في هذا الاسناد قد قبل الاصحاب
متنه وعملوا بمضمونه بل جعلوه عمدة التفقه واستنبطوا منه شرائطه
كلها وسموه مقبولا ومثله في تضاعيف احاديث الفقه كثير القسم الثاني
ما يختص من الاوصاف بالحديث الضعيف وهو امور الاول
الموقوف وهو قسمان مطلق ومقيد فان اخذ مطلقا فهو ما
روي عن مصاحب المعصوم من نبي او امام من قول او فعل او
غيرهما متصلا كان مع ذلك سنده ام منقطعا وقد يطلق
في غير المصاحب للمعصوم مقيدا وهذا هو القسم الثاني منه مثل
وقفه فلان على فلان اذا كان الموقوف عليه غير مصاحب وقد
يطلق على الموقوف الاثر اذا كان الموقوف عليه صحابيا للنبي
صلى الله عليه واله ويطلق على المرفوع الخبر والمتصل كذلك عند بعض
الفقهاء واما اهل الحديث فيطلقون الاثر عليهما ويجعلون الاثر
اعم منه مطلقا وقد تقدم وسنذكره اي من الموقوف تفسير الصحابي
لايات القران عملا بالاصل ولجواز التفسير للعالم بطريقه من نفسه
فلا يكون ذلك قادحا وقيل هو مرفوع عملا بالظاهر من كونه شهد الوحي

التفقه خ

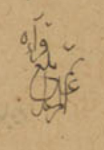
صحابيا خ

والتنزيل

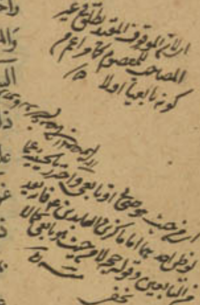
والتنزيل وفيه انه اعم فلا يدل على الخاص وفصل ثالث
او قيد قول الرفع مطلقا بتفسير يتعلق بسبب نزول اية يخبر به
الصحابي او نحو ذلك فيكون مرفوعا والا فلا كقول جابر كانت اليهود
تقول من اتى امرأته من دبرها في قبلها جاء الولد احول فانزل
الله تعالى نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم فيكون مثل
هذا مرفوعا وما لا يشتمل على اضافة شيء الى رسول الله صلى
الله عليه واله فمعدود في الموقوفات وقوله اي قول الصحابي
كنا نفعل كذا او نقول كذا ونحوه ان اطلقه فلم يقيده بزمان
او قيده ولكن لم يضفه الى زمنه صلعم فموقوف لان ذلك
لا يستلزم اطلاع النبي صلى الله عليه واله ولا امره به بل هو
اعم فلا يكون مرفوعا على الاصح وفيه قول نادر انه مرفوع والا
لم يكن كذلك بل اضافه الى زمنه صلى الله عليه واله فان بين
اطلاعه صلعم ولم ينكره فهو مرفوع اجماعا والا فوجهان للمحدثين
والاصوليين من حيث ان الظاهر كونه صلى الله عليه واله اطلع
عليه فقرره فيكون مرفوعا بل ظاهره كون جميع الصحابة
كانوا يفعلون لان الصحابي انما ذكر هذا اللفظ في معرض
الاحتجاج وانما يصح الاحتجاج اذا كان فعل جميعهم لان فعل
البعض لا يكون حجة وهذا هو اصح القولين للاصوليين وغيرهم
قيل عليه لو كان فعل جميع الصحابة لما ساغ الخلاف بالاجتهاد
لامتناع مخالفة الاجماع لكنه ساغ فلا يكون فعل جميع الصحابة و
اجيب بان طريق ثبوت الاجماع ظني لانه منقول بطريق
الاحاد فيجوز مخالفته وهذا مبني على جواز الاجماع في زمنه صلى

جابر

يكون



الله عليه وآله وفيه خلاف وان كان الحق جوازه وكيف كان
الموقوف فليس بحجة وان صح سنده على الاصح لان مرجعه الى قول
من وقف عليه وقوله ليس بحجة وقيل هو حجة مطلقا وضعفه
ظاهر الثاني المقطوع وهو ما جاء عن التابعين ومن في حكمهم
وهو تابع مصاحب الامام ايضا فانه في معنى التابعي لصاحب النبي
صلى الله عليه وآله عندنا من اقوالهم اي اقوال التابعين وافعالهم
موقوفا عليهم ويقال له المنقطع ايضا وهو مغاير للموقوف بالمعنى
الاول لان ذلك موقوف على مصاحب المعصوم وهذا على التابعي
واخص معنى من معنى الموقوف المقيد لانه حينئذ يشمل غير التابعي
والمقطوع يختص به وقد يطلق المقطوع على الموقوف بالمعنى
السابق الاعم فيكون مرادفا له وكثيرا ما يطلقه الفقهاء على
ذلك وكيف كان معناه فليس بحجة اذ لا حجة في قول من وقف
عليه من حيث هو قوله كما لا يخفى الثالث المرسل وهو ما رواه



عن المعصوم من لم يدركه والمراد بالادراك هنا التلاقي في
ذلك الحديث المحدث عنه بان رواه عنه بواسطة وان ادركه
بمعنى اجتماعه معه ونحوه وبهذا المعنى يتحقق ارسال الصحابي
عن النبي صلى الله عليه وآله بان يروي الحديث عنه صلى الله عليه
وآله بواسطة صحابي آخر سواء كان الراوي تابعيا ام غيره صغيرا
ام كبيرا وسواء كان الساقط واحدا ام اكثر وسواء كان رواه بغير
واسطة بان قال التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وآله مثلا
او بواسطة نسيها بان صرح بذلك او تركها مع علمه بها او ابهمها
كقوله عن رجل وعن بعض اصحابنا ونحو ذلك هذا المعنى العام

للمرسل

بينهما المرسل المتعارف عند اصحابنا وقد يخص المرسل باسناد
التابعي الى النبي صلى الله عليه وآله من غير ذكر الواسطة
كقول سعيد بن المسيب قال رسول الله صلى الله عليه وآله
كذا وهذا هو المعنى الاشهر له عند الجمهور وقيده بعضهم
بما اذا كان التابعي المرسل كبيرا كابن المسيب والا فهو منقطع
واختار جماعة منهم معناه العام الذي ذكرناه ويطلق عليه
اي على المرسل المنقطع والمقطوع ايضا باسقاط شخص واحد
من اسناده والمعضل اي مستغلق شديد ومثاله ما يرويه
تابعي التابعي او من دونه قائلا فيه قال رسول الله صلى
الله عليه وآله والمرسل ليس بحجة مطلقا سواء ارسله
الصحابي ام غيره وسواء اسقط منه واحد ام اكثر وسواء
كان المرسل جليلا ام لا في الاصح من الاقوال للاصوليين
والمحدثين وذلك للجهل بحال المحذوف فيحتمل كونه ضعيفا
ويزداد الاحتمال بزيادة الساقط فيقوى احتمال الضعف
ومجرد روايته عنه ليس تعديلا بل اعم الا ان يعلم تحرز مرسله
عن الرواية عن غير الثقة كابن ابي عمير من اصحابنا على ما ذكره كثير
منهم وسعيد بن المسيب عند الشافعي فيقبل مرسله ويصير في
قوة المسند وفي تحقيق هذا المعنى وهو العلم بكون المرسل لا
يروي الا عن الثقة نظر لان مستند العلم ان كان هو الاستقراء
لمراسيله بحيث يجدون المحذوف ثقة فهذا في معنى الاسناد
ولا بحث فيه وان كان لحسن الظن به في انه لا يرسل الا عن
ثقة فهو غير كاف شرعا في الاعتماد عليه ومع ذلك غير

بفتح الضاد المعجمة باسقاط اكثر من واحد قيل انه ماخوذ من قولهم امر معضل اي مشكل

مختص بمن يختصونه به وان كان اسناده الى اختياره بانه لا يرسل
الا عن الثقة فمرجعه الى شهادته بعدالة الراوى
المجهول وسياتى مع ما فيه وعلى تقدير قبوله فالاعتماد على
التعديل وظاهر كلام الاصحاب فى قبول مراسيل ابن ابى عمير هو
المعنى الاول ودون اثباته خرط القتاد وقد نازع صاحب
البشرى فى ذلك ومنع تلك الدعوى واما الشافعية
فاعتمدوا على مراسيل ابن المسيب بانهم وجدوها مسانيد من وجوه
اخر واجابوا عما اورد عليهم من ان الاعتماد حينئذ يقع على المسند
دون المرسل فيقع لغوا بانه بالمسند تبين صحة الاسناد الذى فيه
الارسال حتى يحكم له مع ارساله بانه اسناد صحيح تقوم به الحجة
دليل واحد وتظهر الفائدة فى صيرورتهما دليلين يترجح بهما عند
معارضة دليل واحد وتنبه بالاصح على خلاف جماعة من الجمهور حيث
قبلوا المرسل مطلقا اذا كان مرسله ثقة ونقله الرازى فى
المحصول عن الاكثر محتجين بان الفرع لا يجوز له ان يخبر عن
المعصوم صلى الله عليه وآله الا وله صحة الاخبار عنه وانما يكون
كذلك اذا ظن العدالة وبان علة التثبت هو الفسق
وهى منتفية فيجب القبول وبان المسند جاز ان يكون مرسلا
فانه يحتمل ان يكون بين فلان وفلان رواة لم تذكر فلا يقبل الا
ان يستفصل واجيب بانه ليس حمل اخباره عنه صلى الله عليه وآله على انه قال اولى
من حمله على انه سمع انه قال واذا احتمل الامران لم يظهر حمله على احدهما
وانتفاء علة التثبت موقوف على ثبوت العدالة وقول الراوى
فلان عن فلان يقتضى بظاهره الرواية عنه بغير واسطة وقد

نوع

نوع فى ذلك وادعى ان مثله غير متصل لكن الظاهر خلافه
وطريق ما يعلم به الارسال فى الحديث امران جلى وخفى فالاول
بعدم التلاقى بين الراوى والمروى عنه اما لكونه لم يدرك
عصره او ادركه لكن لم يجتمعا وليست له منه اجازة ولا وجادة
ومن ثم احتيج الى التاريخ لتضمنه تحرير مواليد الرواة ووفياتهم
واوقات طلبهم وارتحالهم وقد افتضح اقوام ادعوا الرواية عن
شيوخ ظهر بالتاريخ كذب دعواهم والثانى ان يعبر فى الرواية
عن المروى عنه بصيغة تحتمل اللقاء وعدمه مع عدمه اى
عدم اللقا كعن فلان وقال فلان كذا فانهما وان استعملا فى
حاله يكون قد حدثه يحتمل ان يكون حدث غيره فاذا ظهر
بالتثبت كونه غير راو عنه تبين الارسال وهو ضرب من التدليس
وسياتى الرابع المعلل ومعرفته من اجل علوم الحديث وادقها
وهو ما فيه اسباب خفية غامضة قادحة فيه فى نفس الامر
وظاهره السلامة منها بل الصحة وانما يتمكن من ذلك اهل
الخبرة بطرق الحديث ومتونه ومراتب الرواة الضابطة لذلك
واهل الفهم الثاقب فى ذلك ويستعان على ادراكها اى العلل
المذكورة بتفرد الراوى بذلك الطريق او المتن الذى يظهر عليه
قرائن العلة وبمخالفة غيره له فى ذلك مع انضمام قرائن تنبه
العارف على تلك العلة من ارسال فى الموصول او وقف فى
المرفوع او دخول حديث فى حديث او وهم واهم او غير ذلك من
الاسباب المعللة للحديث بحيث يغلب على الظن ذلك ولا يبلغ
اليقين والا لحقه حكم ما يتيقن من ارسال وغيره فيحكم به او تردد.

بالتنقيب

معرفته

في ثبوت تلك العلة من غير ترجيح يوجب الظن فيتوقف وهو من
العلة عند الجمهور ما يمنع من صحة الحديث على تقدير كونه خاليا عنه
الصحة لولا ذلك ومن ثمة شرطوا في تعريف الصحيح سلامته
من العلة واما اصحابنا فلم يشترطوا السلامة منها وحينئذ
فينقسم الصحيح الى معلل وغيره وان رد المعلل كما يرد الصحيح الشاذ
وبعضهم وافقنا على هذا ايضا والاختلاف في مجرد الاصطلاح
واعلم ان هذه العلة توجد في كتاب التهذيب متنا واسنادا
بكثرة والتعرض الى مثلها يخرج الى التطويل المنافي لغرض الرسالة
الخامس المدلس بفتح اللام واشتقاقه من الدلس بالتحريك وهو
اختلاط الظلام سمي بذلك لاشتراكهما في الخفاء حيث لم يذكر الراوي من
لم يصرح بمن حدثه واوهم سماعه للحديث ممن لم يحدثه كما يظهر من
قوله وهو ما اخفى عيبه اما في الاسناد وهو ان يروي عمن لقيه
او عاصره ما لم يسمعه منه على وجه يوهم انه سمعه منه ومن
حقه اي حق المدلس وشانه بحيث يصير مدلسا لا كذابا ان
لا يقول حدثنا ولا اخبرنا وما اشبههما لانه كذب بل يقول قال
فلان او عن فلان ونحوه كحدث فلان واخبر حتى يوهم انه اخبره و
العبارة اعم من ذلك فلا يكون كاذبا وربما لم يسقط المدلس شيخه
الذي اخبره ولا يوقع التدليس في ابتداء السند لكن يسقط من بعده
رجلا ضعيفا او صغير السن ليحسن الحديث بذلك وهذان
النوعان تدليس في الاسناد واما التدليس في الشيوخ لا في
نفس الاسناد فذلك بان يروي عن شيخ حديثا سمعه منه و
لكن لا يحب معرفة ذلك الشيخ لغرض من الاغراض فيسميه او يكنيه

صح

باسم او كنية

باسم او كنية غير معروف بها او ينسبه الى بلد او قبيلة غير معروف
بهما او يصفه بما لا يعرف به كيلا يعرف وامره اي امر القسم الثاني
من التدليس اخف ضررا من الاول لان ذلك الشيخ مع الاغراب به
اما ان يعرف فيترتب عليه ما يلزمه من ثقة او ضعف او لا يعرف
فيصير الحديث مجهول السند فيرد لكن فيه تضييع للمروي عنه
وتوعير لطريق معرفة حاله فلا ينبغي للمحدث فعل ذلك ونقل ان
الحامل لبعضهم على ذلك كان منافرة بينهما اقتضته ولم يسعه ترك
حديثه صونا للدين وهو عذر غير واضح والقسم الاول من التدليس
مذموم جدا لما فيه من ايهام اتصال السند مع كونه مقطوعا فيترتب
عليه احكام غير صحيحة حتى قال بعضهم التدليس اخو الكذب وفي
جرح فاعله بذلك قولان يعني انه اذا عرف بالتدليس ثم روى
حديثا غير ما دلس فيه ففي قبوله خلاف فقيل لا يقبل مطلقا لما
ذكرناه من الضرر المترتب على التدليس الذي وقع منه حيث اوجب
وصل المقطوع واتصال المرسل ويترتب عليه احكام شرعية كانت
منتفية لولا ذلك جرح واضح وقيل لا يجرح بذلك بل ما علم فيه
التدليس يرد وما لا فلا لان المفروض كونه ثقة بدونه والتدليس ليس
كذبا بل تمويها والاجود التفصيل وهو القبول لحديثه ان صرح
بما يقتضي الاتصال كحدثنا واخبرنا دون المحتمل للامرين كعن
وقيل بل حكمه حكم المرسل ومرجع هذا التفصيل الى ان التدليس غير قادح
في العدالة ولكن تحصل الريبة في اسناده لاجل الوصف فلا يحكم
باتصال سنده الا مع اتيانه بلفظ لا يحتمل التدليس بخلاف غيره فانه
يحكم على سنده بالاتصال عملا بالظاهر حيث لا معارض له واعلم

ان عدم اللقاء الموجب للتدليس يعلم باخباره عن نفسه بذلك ويجزم
عالم مطلع عليه ولا يكفي ان يقع في بعض الطرق زيادة راو
بينهما لاحتمال ان يكون من المزيد فيه ولا يحكم في هذه الصورة
بحكم كلي لتعارض الاتصال والانقطاع السادس المضطرب من
الحديث وهو ما اختلف روايته المراد به الجنس فيشمل الراوي
الواحد والازيد فيه اي في الحديث متنا او اسنادا فيروى مرة
على وجه واخرى على وجه اخر مخالف له وانما يتحقق الوصف
بالاضطراب مع تساوي الروايتين المختلفتين في الصحة وغيرها
بحيث لم يترجح احديهما على الاخرى ببعض المرجحات اما لو ترجحت
احديهما على الاخرى بوجه من الوجوه كان يكون راويها احفظ او
اضبط او اكثر صحبة للمروي عنه ونحو ذلك من وجوه الترجيح
فالحكم للراجح من الامرين او الامور فلا يكون مضطربا ويقع الاضطراب
في السند بان يرويه الراوي تارة عن ابيه عن جده مثلا وتارة عن جده
بلا واسطة وثالثة عن ثالث غيرهما كما اتفق ذلك في رواية امر النبي
صلى الله عليه واله بالخط للمصلي سترة حيث لا يجد العصى ويقع
الاضطراب في المتن دون السند كخبر اعتبار الدم عند اشتباهه
بالقرحة بخروجه من الجانب الايمن فيكون حيضا او بالعكس فرواه
في الكافي بالاول وكذا في التهذيب في كثير من النسخ وفي بعضها
بالثاني واختلف الفتوى بسبب ذلك حتى من الفقيه الواحد
مع ان الاضطراب يمنع من العمل بمضمون الحديث مطلقا وربما قيل
بترجيح الثاني ودفع الاضطراب من حيث عمل الشيخ في نهايته بمضمونه
فيرجح على الرواية الاخرى بذلك وبان الشيخ اضبط من الكليني و

واعرف بوجوه الحديث وفيهما معا نظر بين يعرفه من يقف على احوال
الشيخ وطرق فتواه واما تسمية صاحب البشرى مثل ذلك تدليسا
فسهو واصطلاح غير ما يعرفه المحدثون ويكون الاضطراب من
راو واحد كهذه الرواية فانها مرفوعة الى ابان في الجهتين ومن
رواة ازيد من الواحد فيرويه كل واحد بوجه يخالف ما رواه الآخر
السابع المقلوب وهو حديث ورد بطريق فيروى بغيره اما بمجموع
الطريق او ببعض رجاله خاصة بحيث يكون اجود سنده ليرغب فيه
وقد يقع سهوا كحديث محمد بن احمد بن عيسى عن احمد بن محمد بن عيسى
وكثيرا ما يتفق ذلك في اسناد التهذيب ومثله محمد بن احمد بن يحيى
عن ابيه احمد بن محمد بن يحيى عن محمد بن يحيى فينقلب الاسم ونحوه
من الاغراض الموجبة للقلب وقد يقع ذلك اي القلب من العلماء لبعضهم
لبعض للامتحان اي امتحان حفظهم وضبطهم كما اتفق ذلك للبخاري
العلماء ببغداد وقد يقع القلب في المتن كحديث السبعة الذين
يظلهم الله في عرشه ففيه رجل تصدق بصدقة فاخفاها حتى لا
تعلم يمينه ما تنفق شماله فهذا مما انقلب على بعض الرواة وانما
هو حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه كما ورد في الاصول المعتبرة
الثامن الموضوع وهو المكذوب المختلق المصنوع بمعنى ان واضعه
اختلقه وصنعه لا مطلق حديث الكذوب فان الكذوب قد
يصدق وهو اي الموضوع شر اقسام الضعيف ولا يحل روايته
للعالم به الا مبينا لحاله من كونه موضوعا بخلاف غيره من
الضعيف المحتمل للصدق حيث جوزوا روايته في الترغيب
والترهيب كما سياتي ويعرف الموضوع باقرار واضعه بوضعه

باز يقلب بعض رجاله

فيحكم عليه حينئذ بما يحكم على الموضوع في نفس الأمر لا بمعنى القطع
بكونه موضوعا لجواز كذبه في اقراره وانما يقطع بحكمه لأن
الحكم يتبع الظن الغالب وهو هناك كذلك ولولاه لما ساغ قتل
المقر بالقتل ولا رجم المعترف بالزنا لاحتمال ان يكونا كاذبين
فيما اعترفا به وقد يعرف ايضا بركاكة الفاظه ونحوها ولأهل
العلم بالحديث ملكة قوية يميزون بها ذلك وانما يقوم به منهم
من اطلاعه تاما وذهنه ثاقبا وفهمه قويا ومعرفته بالقراين الدالة
على ذلك متمكنة وبالوقوف على غلطه ووضعه من غير تعمد
كما وقع لثابت بن موسى الزاهد في حديث من كثرت صلوته
بالليل حسن وجهه بالنهار فقيل كان يحدث شيخ في جماعة
فدخل رجل حسن الوجه فقال الشيخ في اثناء حديثه من كثرت
صلوته بالليل الخ فوقع لثابت بن موسى انه من الحديث فرواه
والواضعون اصناف منهم من قصد التقرب به الى الملوك
وابناء الدنيا مثل غياث بن ابرهيم دخل على المهدي بن المنصور
وكان يعجبه الحمام الطيارة الواردة من الاماكن البعيدة فروى حديثا
عن النبي صلعم انه قال لا سبق الا في خف او حافر او نصل او جناح
فامر له بعشرة آلاف درهم فلما خرج قال المهدي اشهد ان قفاه
قفا كذاب على رسول الله صلى الله عليه وآله ما قال رسول الله
صلى الله عليه والجناح ولكن هذا اراد ان يتقرب الينا
وامر بذبحها وقال انا حملته على ذلك ومنهم قوم من السؤال يضعون
على رسول الله صلى الله عليه وآله احاديث يرتزقون بها كما اتفق
لاحمد بن حنبل ويحيى بن معين في مسجد الرصافة واعظمهم ضررا

من انتسب

يكون

موضع في جامع بغداد

من انتسب منهم الى الزهد والصلاح بغير علم فاحتسب بوضعه
اي زعم انه وضعه حسبة لله تعالى وتقربا اليه ليجذب بها
قلوب الناس الى الله تعالى بالترهيب والترغيب فقبل الناس
موضوعاتهم ثقة بهم وركونا اليهم لظهور حالهم بالصلاح
والزهد ويظهر لك من احوال الاخبار التي وضعها هولاء في
الوعظ والزهد وضمنوها اخبارا عنهم ونسبوا ذلك
اليهم افعالا واحوالا خارقة للعادة وكرامات لم يتفق مثلها
لاولي العزم من الرسل حيث يقطع العقل بكونها موضوعات
وان كانت الاولياء ممكنة في نفسها ومن ذلك ما روي عن ابي
عصمة نوح بن ابي مريم المروزي انه قيل له من اين لك عن
عكرمة عن ابن عباس في فضايل القران سورة سورة وليس
عند اصحاب عكرمة هذا فقال اني رايت الناس قد اعرضوا
عن القران واشتغلوا بفقه ابي حنيفة ومغازي محمد بن اسحق
فوضعت هذا الحديث حسبة لله وكان يقال لابي عصمة هذا
الجامع فقال ابو حاتم بن حبان جمع كل شيء الا الصدق وروي
ابن حبان عن ابن مهدي قال قلت لميسرة بن عبد ربه من اين
جئت بهذه الاحاديث من قرا كذا فله كذا فقال وضعتها ارغب
الناس فيها وهكذا قيل في حديث ابي الطويل في فضايل سور
القران سورة سورة عن المؤمل بن اسمعيل قال حدثني شيخ به
فقلت للشيخ من حدثك فقال حدثني رجل بالمداين وهو حي
فصرت اليه فقلت من حدثك فقال حدثني شيخ بواسط وهو
حي فصرت اليه فقال حدثني شيخ بالبصرة فصرت اليه فقال حدثني

لظاهرهم

وظنوها

كراماتهم

المزمل

شيخ بعبادان فصرت اليه فاخذ بيدي فادخلني بيتا فاذا
فيه قوم من المتصوفة ومعهم شيخ فقال هذا الشيخ حدثني
فقلت يا شيخ من حدثك فقال لم يحدثني احد ولكنا رأينا
الناس قد رغبوا عن القرآن فوضعنا لهم هذا الحديث ليصرفوا
قلوبهم الى القرآن وكل من اودع هذه الاحاديث تفسيره
كالواحدي والثعلبي والزمخشري فقد اخطأ في ذلك ولعلهم [كالواقدي]
لم يطلعوا على وضعه مع ان جماعة من العلماء قد نبهوا عليه و [على وضعه]
خطب من ذكره مسندا كالواحدي اسهل ووضعت الزنادقة
كعبد الكريم ابن ابي العوجاء الذي امر بضرب عنقه محمد بن
سليمان بن علي العباسي وبيان الذي قتله خالد القسري واحرقه
بالنار والغلاة من فرق الشيعة كابي الخطاب ويونس بن ظبيان
ويزيد الصائغ واضرابهم جملة من الحديث ليفسدوا به الاسلام
وينصروا به مذهبهم روى العقيلي عن حماد بن زيد قال وضعت
الزنادقة على رسول الله صلى الله عليه وآله اربعة عشر الف حديث [يزيد بن زيد]
وروي عن عبد الله المقري ان رجلا من الخوارج رجع عن بدعته
فجعل يقول انظروا هذا الحديث عمن تأخذونه فانا كنا اذا
رأينا رأيا جعلنا له حديثا ثم نهض جهابذة النقاد جمع جهبذ وهو الناقد
البصير لكشف عوارها بفتح العين وضمها والفتح اشهر وهو العيب
ومحو عارها فلله الحمد حتى قال بعض العلماء ما ستر الله احدا يكذب
في الحديث وقد ذهبت الكرامية بكسر الكاف وتخفيف الراء
وبفتح الكاف وتشديد الراء وبفتح الكاف وتخفيف الراء على اختلاف
نقل الضابطين لذلك وهم الطايفة المنتسبون بمذهبهم

الى محمد

الى محمد بن كرام وبعض المبتدعة المتصوفة الى جواز وضع الحديث
للترغيب والترهيب ترغيبا للناس في الطاعة وزجرا
لهم عن المعصية واستدلوا بما روي في بعض طرق الحديث
من كذب علي متعمدا ليضل به الناس فليتبوأ مقعده من النار
وهذه الزيادة قد ابطلها نقلة الحديث وحمل بعضهم حديث من
كذب علي على من قال انه ساحر او مجنون حتى قال بعض المخذولين
انما قال من كذب علي ونحن نكذب له ونقوي شرعه نسأل
الله السلامة عن الخذلان وحكى القرطبي في المفهم عن بعض اهل
الرأي ان ما وافق القياس الجلي جاز ان يعزى الى رسول الله صلى
الله عليه وآله ثم المروي تارة يخترعه الواضع وتارة يأخذ
كلام غيره كبعض السلف الصالح او قدماء الحكماء او الاسرائيليات
او يأخذ حديثا ضعيف الاسناد فيركب له اسنادا صحيحا ليروج
وقد صنف جماعة من العلماء كتبا في بيان الموضوعات وللصغاني
الفاضل الحسن بن محمد في ذلك كتاب الدر الملتقط في تبيين
الغلط جيد في هذا الباب ولغيره كابي الفرج ابن الجوزي دون
في الجودة لان كتاب ابن الجوزي ذكر فيه كثيرا من الاحاديث التي ادعى
وضعها لا دليل على كونها موضوعة والحاقها بالضعيف اولى وبعضها
قد يلحق بالصحيح والحسن عند اهل النقد بخلاف كتاب الصغاني فانه
تام في هذا المعنى مشتمل على انصاف كثير **تتمة** لهذا القسم من
الضعيف الخالي عن الموضوع مشتمل على مباحث كثيرة من احكام
الضعيف اذا وجدت حديثا باسناد ضعيف فلك ان تقول هذا الحديث

ضعيف بقول مطلق وتعني به ضعيف الاسناد او تصرح بانه
ضعيف الاسناد لا ان تعني بالاطلاق او تصرح بانه ضعيف المتن
فقد يروى بصحيح يثبت بمثله الحديث وانما يضعف اي
يطلق عليه ضعيف مطلقا بحكم امام من ائمة الحديث مطلع على
الاخبار وطرقها مضطلع بها انه اي ذلك الحديث الموجود بطريق
ضعيف لم يرو باسناد يثبت به مصرحا بهذا المعنى فان اطلق ذلك
المطلع ضعفه ولم يفسر ففي جوازه لغيره كذلك وجهان مبنيان
على ان الجرح هل يثبت مجملا او يفتقر الى التفسير وسياتي
ان شاء الله تعالى وقد تقدم انه لا يجوز رواية الموضوع بغير
بيان حاله مطلقا واما غيره من افراد الضعيف فمنعوا روايته
ايضا في الاحكام والعقائد لما يترتب عليه من الضرر في الاحكام الدينية
فروعا واصولا وتساهلوا في روايته بلا بيان في غير الصفات الالهية
والاحكام الشرعية من الترغيب والترهيب والقصص وفضائل
الاعمال ونحوها على المشهور بين العلماء ويمكن ان يستدل لجوازه بحديث
من بلغه شيء من اعمال الخير فعمل به اعطاه الله تعالى ذلك وان
لم يكن الامر كما بلغه ونحوه من عباراته ومنهم من منع العمل به
مطلقا ومريد رواية حديث ضعيف او مشكوك في صحته بغير
اسناد يقول روي او بلغنا او ورد او جاء ونحوه من صيغ التمريض
ولا يذكره بصيغة الجزم كقال رسول الله صلى الله عليه واله
وفعل ونحوها من الالفاظ الجازمة اذ ليس ثم ما يوجب الجزم
ولو اتى بالاسناد مع المتن لم يجب عليه بيان الحال لانه قد اتى به

عند اهل

عند اهل الاعتبار والجاهل بالحال غير معذور في تقليد ظاهر التصحيح
سنده ولو بين الحال ايضا كان اولى

الباب الثاني فيمن تقبل روايته

ومن ترد ومعرفة ذلك من اهم انواع علم الحديث وبه اي
وبما ذكر من العلم بحال الفريقين يحصل التمييز بين صحيح الرواية
وضعيفها وتجوز ذلك البحث وان اشتمل على القدح في المسلم المستور
واستلزم اشاعة الفاحشة في الذين امنوا صيانة للشريعة المطهرة
من ادخال ما ليس منها فيها ونفيا للخطا والكذب عنها وقد روي انه قيل
لبعض العلماء اما تخشى ان يكون هؤلاء الذين تركت حديثهم ان يكونوا
خصماءك عند الله يوم القيمة فقال لان يكونوا خصمائي احب الي من ان
يكون رسول الله خصمي يقول لي لم لم تذب الكذب عن حديثي وروي ان
بعضهم سمع من بعض العلماء شيئا من ذلك فقال له يا شيخ لا تغتاب
العلماء فقال له ويحك هذه نصيحة ليس هذه غيبة وهذا
امر واضح لا مرية فيه بل هو من فروض الكفايات كاصل المعرفة
بالحديث نعم يجب على المتكلم في ذلك التثبت في نظره وجرحه
لئلا يقدح في بري غير مجروح بما يظنه جرحا فيجرح سليما ويسم بريئا
بسمة سوء يبقى عليه الدهر عارها فقد اخطا في ذلك غير واحد
فطعنوا في اكابر من الرواة استنادا الى طعن ورد فيهم له محمل او لا يثبت
عنهم بطريق صحيح ومن اراد الوقوف على حقيقة الحال فليطالع
كتاب الكشي رحمه الله في الرجال وقد كفانا السلف الصالح من
العلماء بهذا الشان مؤنة الجرح والتعديل غالبا في كتبهم التي
صنفوها في الضعفاء كابن الغضائري او فيهما معا كالنجاشي والشيخ ابي
جعفر الطوسي والسيد جمال الدين احمد بن طاووس والعلامة

عندهم

جمال الدين بن المطهر والشيخ تقي الدين بن داود وغيرهم ولكن ينبغي
للماهر في هذه الصناعة ومن وهبه الله احسن بضاعة تدبر ما
ذكروه ومراعاة ما قرروه فلعله يظفر بكثير مما اهملوه ويطلع على توجيه
في المدح والقدح كما اطلعنا عليه كثيرا ونبهنا عليه في مواضع
كثيرة وضعناها على كتب القوم خصوصا مع تعارض الاخبار في الجرح
والتعديل فانه وقع لكثير من اكابر الرواة وقد اودعه الكشي في كتابه
من غير ترجيح وتكلم من بعده في ذلك واختلفوا في ترجيح ايهما
على الاخر اختلافا كثيرا فلا ينبغي لمن قدر على البحث تقليدهم في
ذلك بل ينفق مما اتاه الله فلكل مجتهد نصيب فان طريق الجمع بينهما
يلتبس على كثير حسب اختلاف طرقه واصوله في العمل بالاخبار الصحيح
والحسنة والموثقة وطرحها او بعضها فربما لم يكن في احد الجانبين حديث
صحيح فلا يحتاج الى البحث عن الجمع بينهما بل يعمل بالصحيح خاصة
حيث يكون ذلك من اصول المباحث وربما يكون بعضها صحيحا
ونقيضه موثقا او حسنا ويكون ممن اصله العمل بالجميع فيجمع بينهما
بما لا يوافق اصل المباحث الاخر ونحو ذلك وكثيرا ما يتفق لهم التعديل
بما لا يصلح تعديلا كما يعرفه من يطالع كتبهم سيما خلاصة الاقوال التي هي
الخلاصة في علم الرجال

وفي هذا الباب مسائل

ثمانية الاولى تتفق ائمة الحديث والاصول الفقهية على اشتراط
اسلام الراوي حال روايته وان لم يكن مسلما حال تحمله فلا يقبل رواية
الكافر وان علم من دينه التحرز عن الكذب لوجوب التثبت عند خبر الفاسق
فيلزم عدم اعتبار خبر الكافر بطريق اولى اذ يشمل الكافر وقبول شهادته
في الوصية مع ان الرواية اضعف من الشهادة بنص خاص فيبقى العام

قد اغفلوه م

الفاسق م

معتبرا

معتبرا في الباقي ويمكن للقايس هنا اعتبار القياس وتعديته
بالتنبيه بالادنى على الاعلى وقريب منه القول بقبول ابي
حنيفة شهادة الكفار بعضهم على بعض فيلزم مثله في الرواية
كذلك فانه لا يقبل روايتهم مطلقا وقبل شهادتهم للضرورة
صيانة للحقوق اذ اكثر معاملاتهم لا يحضرها مسلمان ويلزمه
عند ادائها كذلك وعقله فلا يقبل رواية الصبي والمجنون
مطلقا لارتفاع القلم عنهما الموجب لعدم المواخذة المقتضي لعدم
التحفظ من ارتكاب الكذب على تقدير تمييزه ومع عدمه لا
عبرة بقوله وجمهورهم على اشتراط عدالته لما تقدم من الامر
بالتثبت عند خبر الفاسق فصار عدم الفسق شرطا للقبول
الرواية ومع الجهل بالشرط يتحقق الجهل بالمشروط فيجب الحكم
بنفيه حتى يعلم وجود انتفاء التثبت كذا استدل لو اعلم وفيه نظر
لان مقتضى الاية كون الفسق مانعا من قبول الرواية فاذا جهل
حال الراوي لا يصح عليه بالفسق فلا يجب التثبت عند خبره
بمقتضى مفهوم الشرط ولا نسلم ان الشرط عدم الفسق بل المانع
ظهوره فلا يجب العلم بانتفائه حيث يجهل والاصل عدم الفسق
في المسلم وصحة قوله وهذا بعض اراء شيخنا ابي جعفر الطوسي
فانه كثيرا ما يقبل خبر غير العدل ولا يبين سبب ذلك ومذهب
ابي حنيفة قبول رواية المجهول الحال محتجا بنحو ذلك وبقبول
قوله في تذكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية والفرق بين
ما ذكر وبين الرواية واضح وليس المراد من العدالة كونه تاركا
لجميع المعاصي بل المعنى كونه سليما من اسباب الفسق التي هي فعل

الحكم م

الكبائر والاصرار على الصغائر وخوارم المروة وهي الاتصاف
بما يستحسن التحلي به عادة بحسب زمانه ومكانه وشأنه فعلا وتركا
على وجه يصير ذلك له ملكة وانما لم يصرح باعتبارها لان
السلامة من الاسباب المذكورة لا يتحقق الا في الملكة فاغنى عن
اعتبارها وضبطه لما يرويه بمعنى كونه حافظا له متيقظا
غير مغفل ان حدث من حفظه ضابطا لكتابه حافظا له من
الغلط والتصحيف والتحريف ان حدث منه عارفا بما يختل
به المعنى ان روى به اي بالمعنى حيث يجوزه وفي الحقيقة اعتبار
العدالة يغني عن هذا لان العدل لا يجازف برواية ما ليس بمضبوط
على الوجه المعتبر وتخصيصه تاكيدا وجريا على العادة ولا يشترط
في الراوي الذكورة لاصالة عدم اشتراطها واطباق السلف والخلف
على الرواية عن المرأة ولا الحرية فتقبل رواية العبد والقبول
شهادتهما في الجملة فالرواية اولى ولا العلم بفقه ولا عربية لان
الغرض منه الرواية لا الدراية وهي تتحقق بدونهما ولعموم قوله
صلى الله عليه وآله نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها واداها
كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه ولكن ينبغي مؤكدا معرفته
قوله بالعربية حذرا عن اللحن والتصحيف وقد روي عنهم عليهم
السلام انهم قالوا اعربوا كلامنا فانا قوم فصحاء وهو يشمل اعراب
القلم واللسان وقال بعض العلماء جاءت هذه الاحاديث عن الا[ئمة]
معربة وعن آخر اخوف ما اخاف على طالب الحديث اذا لم
يعرف النحو ان يدخل في جملة قول النبي صلى الله عليه وآله من كذب
علي متعمدا فليتبوء مقعده من النار لانه صلى الله عليه وآله لم

يكن

يكن يلحن فمهما روى عنه حديثا ولحن فيه فقد كذب عليه و
المعتبر حينئذ ان يعلم قدر ما يسلم معه من اللحن والتحريف وكذا
لا يعتبر فيه البصر فتصح رواية الاعمى وقد كان ذلك في السلف
والخلف ولا العدد بناء على اعتبار خبر الواحد وعلى عدم اعتباره
لا يعتبر في المقبول منه عدد خاص بل ما يحصل به العلم فالعدد
غير معتبر في الجملة مطلقا وهل يعتبر مع ذلك امر آخر ومذهب
خاص ام لا يعتبر فتقبل رواية جميع فرق المسلمين وان كانوا اهل
بدعة اقوال احدها انه لا يقبل رواية المبتدع مطلقا لفسقه
وان كان بتاول كما استوى في الكفر المتاول وغيره والثاني
ان لم يستحل الكذب لنصرة مذهبه قبل وان استحله كالخطابية
من غلاة الشيعة لم يقبل والثالث ان كان داعية لمذهبه
لم يقبل لانه مظنة التهمة لترويج مذهبه والا قبل وعليه الاكثر
الجمهور والرابع وهو المشهور بين اصحابنا اشتراط ايمانه مع ذلك
المذكور من الشروط يعني كونه اماميا وقطعوا به في كتب الاصول
الفقهية وغيرها لان من عداه عندهم فاسق وان تاول كما
تقدم بيننا ولما الدليل هذا مع عملهم باخبار ضعيفة بسبب فساد
عقيدة الراوي او موثقة مع فساد عقيدته ايضا في كثير من
ابواب الفقه معتذرين عن ذلك العمل المخالف لما افتوا به
في اصولهم من عدم قبول رواية المخالف بانجبار الضعف الحاصل
للراوي بفساد عقيدة ونحوه بالشهرة اي شهرة الخبر والعمل
بمضمونه بين الاصحاب فيمكن اثبات المذهب به وان ضعف طريقه
كما ثبت مذهب اهل الخلاف بالطريق الضعيف من اصحابهم

ونحوها اى الشهرة من الاسباب الباعثة لهم على قبول رواية
المخالف فى بعض الابواب كقبول ما دلت القرائن على صحته
مع ذلك على ما ذهب اليه المحقق فى المعتبر وقد تقدم الكلام
على هذا الدليل فى اول الرسالة وكيف كان فاطلاق اشتراط
الايمان مع استثناء من ذكر ليس بجيد وحينئذ فاللازم على
ما قررنا عنهم اشتراط احد الامرين من الايمان والعدالة او لا
يصح لا اطلاق اشتراطهما اى الايمان والعدالة المقتضى
لعدم قبول رواية غير المؤمن مطلقا اذ لا يقولون به وقصر
قوم منا فاعتبروا سلامة السند من ذلك كله واقتصروا على
الصحيح ولا ريب انه اعدل ولا يقدح فيه قول المحقق فى رده
من ان الكاذب قد يصدق والفاسق قد يصدق وان فى ذلك
طعنا فى علمائنا وقدحا فى المذهب اذ لا مصنف الا وقد يعمل
بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل وظاهر ان هذا غير قادح فان مجرد
احتمال صدق الكاذب غير كاف فى جواز العمل بقوله مع النهى
منه والقدح فى المذهب غير ظاهر فان من لا يعمل بخبر الواحد
من اصحابنا كالسيد المرتضى وكثير من المتقدمين مصنفاتهم
خالية عن خبر الثقة على وجه التقليد فضلا عن المجروح الا
ان يبلغ حد التواتر والمصنفات المشتملة على اخبار المجروحين
مبنية على مذهب المعتنى بمضمونها وان كان لا بد من تجاوز ذلك
فالعمل على خبر المخالف الثقة ليسلم من ظاهر النهى عن قبول خبر
الفاسق ظاهر ابن اطلاقه على المخالف مطلقا وقد تقدمت الاشارة
اليه اما المنصوص على ضعفه فلا عذر فى قبول قوله كما يتفق

ذلك

ذلك للشيخ رحمه الله فى موارد كثيرة والله تعالى اعلم بحقايق احكامه
الثانية تعرف العدالة المعتبرة فى الراوى بتنصيص عدلين
عليها وبالاستفاضة بان تشتهر عدالته بين اهل النقل او
غيرهم من اهل العلم كمشايخنا السالفين من عهد الشيخ محمد بن
يعقوب الكلينى وما بعده الى زماننا هذا لا يحتاج احد من
هؤلاء المشايخ المشهورين الى تنصيص على تزكيته ولا تنبيه على
عدالته لما اشتهر فى كل عصر من ثقتهم وضبطهم وورعهم زيادة
على العدالة وانما يتوقف على التزكية غير هؤلاء من الرواة الذين
لم يشتهروا بذلك ككثير ممن سبق على هؤلاء وهم طرق الاحاديث المدونة
فى الكتب غالبا وفى الاكتفاء بتزكية الواحد العدل فى الرواية قول
مشهور لنا ولمخالفينا كما يكتفى به اى بالواحد فى اصل الرواية
وهذه التزكية فرع الرواية فكما لا يعتبر العدد فى الاصل فكذا فى
الفرع وذهب بعضهم الى اعتبار اثنين كما فى الجرح والتعديل
فى الشهادات وقد ظهر من هذا طريق معرفة عدالة الراوى السابق على زماننا
واما المعاصر فتثبت بذلك وبالمعاشرة الباطنة المطلعة على حاله واتصافه
بالملكة المذكورة وتعرف ضبطه بان تعتبر روايته بروايات
الثقات المعروفين بالضبط والاتقان فان وافقهم فى رواياتهم
غالبا ولو من حيث المعنى بحيث لا يخالفها او يكون المخالفة
نادرة عرف حينئذ كونه ضابطا ثبتا وان وجدناه بعد اعتبار
رواياته برواياتهم كثير المخالفة لهم عرف اختلاله اى اختلال
ضبطه واختلال حاله فى الضبط ولم يحتج بحديثه وهذا الشرط
انما يفتقر اليه فيمن يروى الاحاديث من حفظه او يخرجها

بغير الطرق المذكورة في المصنفات وأما رواية الأصول المشهورة
فلا يعتبر فيها ذلك وهو واضح الثالثة التعديل مقبول من
غير ذكر سببه على المذهب المشهور لأن أسبابه كثيرة يصعب
ذكرها فإن ذلك يحوج المعدل إلى أن يقول لم يفعل كذا لم يرتكب
كذا لم يفعل كذا وكذا وذلك شاق جدا وأما الجرح فلا يقبل إلا مفسرا
مبين السبب الموجب له لاختلاف الناس فيما يوجبه فإن
بعضهم يجعل الكبيرة القادحة ما توعد عليها في القرآن بالنار
وبعضهم يعمم التوعد وآخرون يعمون المتوعد عليه بالكتاب والسنة
وبعضهم يجعلون جميع الذنوب كبائر وصغر الذنب وكبره
عندهم إضافي إلى غير ذلك من الاختلاف فربما أطلق
بعضهم القدح بشيء بناء على شيء اعتقده جرحا وليس بجرح
في نفس الأمر أو في اعتقاد الآخر فلا بد من بيان سببه لينظر فيه
أهو جرح أم لا وقد اتفق لكثير من العلماء جرح بعض فلما استفسر
ذكر ما لا يصلح جارحا قيل لبعضهم لم تركت حديث فلان فقال
رأيته يركض على برذون وسئل آخر عن رجل من الرواة فقال [illegible]
بحديثه ذكر يوما عند حماد فامتخط حماد ويشكل بأن ذلك آت
في باب التعديل لأن الجرح كما يختلف أسبابه كذلك التعديل فإن
ذلك لأن العدالة تتوقف على اجتناب الكبائر مثلا فربما لم يعد
المعدل بعض الذنوب كبائر ولم يقدح عنده فعلها في العدالة
فيزكي مرتكبها بالعدالة وهو فاسق عند الآخر بناء على كونها
كبيرة عنده ومن ثم ذهب بعضهم إلى اعتبار التفصيل فيهما ومن نظر
إلى صعوبة التفصيل ونحوه اكتفى بالإطلاق فيهما أما التفصيل للاختلاف

يتبعه

للجرح

الجرح والتعديل في ذلك فليس بذلك الوجه نعم لو علم اتفاق
مذهب الجارح والمعتبر بكسر الباء وهو طالب الجرح والتعديل
ليعمل بالحديث أو يتركه في الأسباب الموجبة للجرح بأن يكون
اجتهادهما فيما يحصل الجرح والتعديل متحدا أو أحدهما مقلد
الآخر أو كلاهما مقلدا لمجتهد واحد اتجه الاكتفاء بالإطلاق
في الجرح كالعدالة وهذا التفصيل هو الأقوى فيهما واعلم
أنه يرد على المذهب المشهور من اعتبار التفسير في الجرح إشكال
مشهور من حيث إن اعتماد الناس اليوم في الجرح والتعديل
على الكتب المصنفة فيهما وقلما يتعرضون فيها لبيان السبب بل
يقتصرون على قولهم فلان ضعيف ونحوه فاشتراط بيان
السبب يفضي إلى تعطيل ذلك وسد باب الجرح في الأغلب وأجيب
بأن ما أطلقه الجارحون في كتبهم من غير بيان سببه وإن لم يقتض
الجرح على مذهب من يعتبر التفسير لكن يوجب الريبة القوية في
المجروح كذلك المفضية إلى ترك الحديث الذي يرويه فيتوقف عن قبول
حديثه إلى أن تثبت العدالة ويتبين زوال موجب الجرح ومتى
انزاحت عنه تلك الريبة بحثنا عن حاله بحثا أوجب الثقة
بعدالته فقبلنا روايته ولو توقف أو عدها الرابعة يثبت
الجرح في الرواية بقول واحد كتعديله أي كما يثبت تعديله في باب
الرواية بالواحد أيضا وقد تقدم على المذهب الأشهر وذلك لأن
العدد لم يشترط في قبول الخبر كما سلف فلم يشترط في وصفه
من جرح وتعديل لأنه فرعه والفرع لا يزيد على أصله بل قد ينقص
كما في تعديل شهود الزنا فإنه يكتفى فيه باثنين دون أصل

الزنا وأما ما خرج عن ذلك فأوجب زيادة العدد على الجرح
والتعديل على أصله كالاكتفاء في الدعوى بالشاهد واليمين
دون التعديل وقد ذهب بعضهم في الاكتفاء بشاهد واحد في
رؤية هلال رمضان وبشهادة الواحد في ربع الوصية وربع
ميراث المستهل بدليل خارج ونص خاص ولو اجتمع في واحد
جرح وتعديل فالجرح مقدم على التعديل وإن تعدد المعدل أو زاد
على عدد الجارح على القول الأصح لأن المعدل يخبر عما ظهر من حاله
والجارح تشتمل على زيادة الاطلاع لأنه يخبر عن باطن خفي
على المعدل فإنه لا يعتبر قدر ملازمته في جميع الأحوال فلعله
ارتكب الموجب للجرح في بعض الأحوال التي فارقه فيها هذا إذا
أمكن الجمع بين الجرح والتعديل كما ذكر وإلا يمكن الجمع كما إذا شهد
الجارح بقتل إنسان في وقت وقال المعدل رأيته بعد ذلك
حيا أو يقتله فيه فقال المعدل إنه كان في ذلك الوقت نائما أو
ساكنا ونحو ذلك تعارضا ولم يمكن التقديم ولم يتم التعليل
الذي قدم به الجارح ثم وطلب الترجيح إن حصل المرجحان يكون
أحدهما أضبط أو أورع أو أكثر عددا ونحو ذلك فيعمل بالراجح و
يترك المرجوح فإن لم يتفق الترجيح وجب التوقف للتعارض مع
استحالة الترجيح من غير مرجح الخامسة إذا قال الثقة حدثني
ثقة ولم يبينه لم يكف ذلك للإطلاق والتوثيق في العمل بروايته
وإن اكتفينا بتزكية الواحد إذ لا بد على تقدير الاكتفاء بتزكيته
من تعيينه وتسميته لينظر في أمره هل أطلق القوم عليه النقد
أو تعارض كلامهم فيه أو لم يذكروه لجواز كونه ثقة عنده وغيره قد

اطلع

جرح

اطلع على جرحه بما هو جارح عنده أي عند هذا الشاهد بثقته
وإنما وثقه بناء على ظاهر حاله ولو علم به لما وثقه وأصالة
عدم الجارح مع ظهور تزكيته غير كاف في هذا المقام إذ
لا بد من البحث عن حال الرواة على وجه يظهر به أحد الأمور
الثلاثة من الجرح أو التعديل وتعارضهما حيث يمكن بل الإضراب
عن تسميته مريب في القلوب نعم يكون ذلك القول منه تزكية
للمروي عنه حيث يقصد بها بقوله حدثني الثقة إذ قد
يقصد مجرد الإخبار من غير تعديل فإنه قد يتجوز في مثل هذه
الألفاظ في غير مجلس الشهادة وهل ينزل الإطلاق على التزكية
أم لا بد من استعلامه وجهان أجودهما تنزيله على ظاهره من عدم
مجازفة الثقة في مثل ذلك وعلى تقدير تصريحه بقصد التزكية
أو حمل الإطلاق عليها فإنما ينفع قوله مع ظهور عدم المعارض وإنما يتحقق
ظهوره مع تعيينه بعد ذلك والبحث عن حاله وإلا فالاحتمال
قائم كما مر وقد ذهب بعضهم إلى الاكتفاء بذلك ما لم يظهر المعارض
أو الخلاف وقد ظهر ضعفه ومثله ما لو قال كل من رويت عنه فهو
ثقة وإن لم أسمه ثم روى عمن لم يسمه فإنه يكون مزكيا له إلا أنا
لا نعمل بتزكيته هذه لما قررناه وقول العالم هذه الرواية صحيحة
في قوة الشهادة بتعديل رواتها فأولى بعدم الاكتفاء بذلك في
لو روى العدل عن رجل سماه لم تجعل روايته عنه تعديلا له على
القول الأصح بطريق أولى لأنه يجوز أن يروي عن غير عدل وقد
وقع من الأكابر من الرواة والمصنفين ذلك خلافا لشذوذ
من المحدثين حيث ذهبوا إلى اقتضاء ذلك التعديل وكذا

عن م

ينفع

الكثير

عمل العالم المجتهد في الاحكام وفتياه لغيره بفتوى على وفق حديث
ليس حكما منه بصحته ولا مخالفته له قدحا فيه ولا في رواته
لان كل واحد من العمل والمخالفة اعم من كونه مستندا اليه او
قدحا فيه فيجوز في العمل الاستناد الى دليل اخر من حديث صحيح او
غيره وفي المخالفة كونها لشذوذه ومعارضته لما هو ارجح منه او
غيرهما والعام لا يدل على الخاص وقد تقدم الخلاف في اشتراط عدالة
الراوي مطلقا فلعله قبل رواية غير العدل لامر عارض السادسة
في بيان الالفاظ المستعملة في الجرح والتعديل بين اهل هذا
الشان لما كان المعتبر عندنا في الراوي العدالة المستفادة من
الملكة المذكورة ولم يكتف بظاهر حال المسلم ولا الراوي فلا بد
في التعديل من لفظ صريح يدل على هذا المعنى وقد استعمل المحدثون
وعلماء الرجال الفاظا كثيرة في التزكية بعضها دال على المطلوب وبعضها
اعم منه فنحن نذكرها مفصلة ونبين ما يدل منها عندنا وما لا يدل عليه
فنقول والفاظ التعديل الدالة عليه صريحا قول المعدل
هو عدل او ثقة وهذه اللفظة وان كانت مستعملة في ابواب (في الهامش: هو)
الفقه اعم من العدالة لكنها هنا لم تستعمل الا بمعنى العدل بل لا
استعمال لها خاصة وقد يتفق في بعض الرواة ان يكون في تزكيتهم لفظ
الثقة مكررا وهو يدل على زيادة المدح وكذا قوله هو حجة اي ما
يحتج بحديثه وفي اطلاق اسم المصدر عليه مبالغة ظاهرة في الثناء عليه بالثقة
والاحتجاج بالحديث وان كان اعم من الصحيح كما يتفق بالحسن والموثق بل
بالضعيف على ما سبق تفصيله لكن الاستعمال العرفي لاهل هذا الشان
لهذه اللفظة يدل على ما هو اخص من ذلك وهو التعديل وزيادة نعم

لو قيل

لو قيل يحتج بحديثه ونحوه لم يدل على التعديل بل لما ذكرناه بخلاف
اطلاق هذه اللفظة على نفس الراوي بدلالة العرف الخاص
وكذا قوله هو صحيح الحديث فانه يقتضي كونه ثقة ضابطا ففيه
زيادة تزكية وما ادى معناه من الالفاظ الدالة على التعديل
اما قوله متقن ثبت حافظ ضابط يحتج بحديثه صدوق مبالغة
في صادق محلها الصدق بالجزئية او الاضافة على التوسع يكتب
حديثه ينظر في حديثه بمعنى انه لا يطرح بل ينظر فيه
ويختبر حتى يعرف حاله فلعله يقبل لا باس به بمعنى انه ليس بظاهر
الضعف وقد اتفق هذا الوصف لجماعة منهم احمد بن ابي عوف
البخاري وابنه محمد وذكرهما العلامة في قسم من يعتمد على
روايته شيخ جليل صالح الحديث مشكور خير فاضل اتفق هذا
الوصف لجماعة كابرهيم بن ابي الكرام والياس الصيرفي وبيان الجزري
وعلي بن محمد بن قتيبة القتيبي وعبد الرحمن بن عبد ربه
وعنبسة العابد والهيثم بن الهشام وقيس بن عمار ومنهم من جمع (في الهامش: الهاشم)
له بين اللفظين خاص كحميد بن شعيب الطالقاني ممدوح
كمحمد بن قيس الاسدي زاهد عالم كابرهيم بن عطا الكوفي واولى
بالحكم ما لو انفرد احدهما صالح كابرهيم بن محمد الحشلي واحمد بن عا
وشهاب بن عبد ربه واخويه عبد الخالق ووهب وبسطام الاسكا (في الهامش: لربيع)
بن سليمان ومصبح بن الهلقام وهيثم بن ابي مسروق النهدي
مسكون الى روايته كمحمد بن بندار الاهوي في جميع هذه الاو
عدم الاكتفاء بها في التعديل وان كان بعضها اقرب اليه من بعض
لانها اعم من المطلوب فلا تدل عليه اما الاربعة الاولى فظاهر

لان كل واحد منهما قد يجامع الضعف وان كان من صفات الكمال
واما الاحتجاج بحديثه فقد عرفت انه قد يتفق بالضعيف
فضلا عن الحسن وما قاربه واما الوصف بالصدق بلفظيه
فقد يجامع عدم العدالة ايضا اذ شرطها الصدق مع شي اخر واما
كتبه حديثه والنظر فيه فظاهر انه اعم من المطلوب بل ظاهر في
عدم التوثيق واما نفي الباس عنه فقريب من الخير لكن لا يدل
على الثقة بل من المشهور ان نفي الباس يوهم الباس واما ما نقل
عن بعض المحدثين من انا اذا عبرنا به فمرادنا الثقة فذلك امر
مخصوص باصطلاحه لا يتعداه عملا بمدلول اللفظ واما شيخ فان
ما اريد به التقدم في العلم وروايته الحديث لكن لا يدل على
التوثيق فقد تقدم فيه من ليس بثقة ومثله جليل واما صالح
الحديث فان الصلاح امر اضافي فالموثق بالنسبة الى الضعيف
صالح وان لم يكن صالحا بالنسبة الى الحسن والصحيح وكذا الحسن بالاضافة
الى ما فوقه وما دونه واما المشكور فقد يكون الشكران على صفة
لا تبلغ حد العدالة ولا يدخل فيها وكذا خير مع احتمال دلالة
هاتين على المطلوب واما الفاضل فظاهر عمومه لان مرجع الفضل
الى العلم وهو يجامع الضعف بكثرة واما الخاص فرجع وصفه الى
الدخول مع امام معين او في مذهب معين وشدة التزامه بهم
من كونه ثقة في نفسه كما يدل عليه العرف وظاهر كون الممدوح
اعم بل هو الى وصف الحسن اقرب وكذا الوصف بالزهد والعلم والصلاح
مع احتمال الدلالة الصلاح على العدالة وزيادة لكن فيه ان المراد
مع التعديل الضبط الذي من جملته عدم غلبة النسيان والصلاح

بجامعه

يجامعه اكثريا واما قريب الامر فليس بواصل الى حد المطلوب
ولا الى ما كان قريبا منه بل ربما كان قريبا الى المذهب من غير
دخول فيه راسا والسكون الى روايته قريب من صالح الحديث
فقد ظهر ان شيئا من هذه الاوصاف ليس بصريح في التعديل
وان كان بعضها قريبا منه نعم كل واحد منها يفيد المدح فيلحق
حديثه اي حديث المتصف بها بالحسن كما عرفت من انه رواية
الممدوح من اصحابنا مدحا لا يبلغ حد التعديل هذا اذا علم كون الموصوف
بذلك من اصحابنا الامامية اما مع عدم العلم فيشكل بانه قد يجامع الاتصاف
ببعض المذاهب الخارجة عنا خصوصا من يدخل في حديثنا
كالواقفي والفطحي واما الجمهور فمن لا يعتبر منهم في العدالة
تحققها ظاهرا بل يكتفي في المسلم بها حيث لا يظهر خلافها يكتفي
بكثير من هذه الالفاظ في التعديل خصوصا مثل العالم والمتقن
والضابط والصالح والفاضل والصدوق والثبت هذا ما يتعلق
بالفاظ التعديل والفاظ الجرح مثل ضعيف كذاب وضاع للحديث
من قبل نفسه اي يختلقه كذبا غال مضطرب الحديث لينه

منكر

اي يتساهل في روايته عن غير الثقة متروك في نفسه او متروك
الحديث مرتفع القول اي لا يعتبر قوله ولا يعتمد عليه متهم بالكذب
او الغلو ونحوهما من الاوصاف القادحة ساقط في نفسه او حديثه
واه اسم فاعل من وهي اي ضعف في الغاية تقول وهي الحائط اذا
ضعف وهم بالسقوط وهو كناية عن شدة ضعفه وسقوط اعتبار حديثه
لا شيء مبالغة في نفي اعتباره او لا شيء معتد به ليس بذاك الثقة
او العدل او الوصف المعتبر في ذلك ونحو ذلك السابعة من خلط

بعد استقامته بخرق بضم الخاء المعجمة وسكون الراء وهو الحمق
وضعف العقل وضبق كالواقفية بعد استقامتهم في زمن
الكاظم عليه السلم والفطحية كذلك في زمن الصادق عليه السلم
وكمحمد بن عبد الله ابي المفضل ومحمد بن علي الشلمغاني واشباههم
وغيرهما من النواصح يقبل ما روى عنه قبل الاختلاط لاجتماع
الشرائط وارتفاع الموانع ويرد ما روى عنه بعده وما شك فيه
هل وقع نقله قبلها او بعده للشك في الشرط وهو العدالة عند
الشك في التقدم والتاخر وانما يعلم ذلك بالتاريخ او بقول
الراوي عنه حدثني قبل اختلاطه ونحو ذلك ومع الاطلاق وعدم
التاريخ يقع الشك فيرد الحديث الثاني اذا روى ثقة عن ثقة
حديثا ورجع المروي عنه في ذلك الحديث فنفاه وانكر روايته
فان كان جازما بنفيه بان قال ما رويته على وجه القطع او كذب
علي ونحوه تعارض الجزمان والجاحد هو الاصل فحينئذ وجب رد الحديث
ثم لا يكون ذلك جرحا للفرع ولا يقدح في باقي روايته عنه ولا عن
غيره وان كان مكذبا اذ ليس قبول جرح شيخه له باولى من قبول جرحه
لشيخه فتساقطا وان لم يكن الرواية ولكن قال لا اعرفه او لا اذكره
ونحوه لم يقدح في رواية الفرع على الاصح اذ لا يدل ذلك على
لاحتمال السهو والنسيان من الاصل والحال ان الفرع ثقة جازم
فلا يرد بالاحتمال بل كما لا يبطل رواية الفرع ويجوز لغيره ان يروي
عنه بعد ذلك يجوز للمروي عنه اولا الذي لا يذكر الحديث روايته
عمن ادعى انه سمعه منه فيقول هذا الاصل الذي قد صار فرعا
اذا اراد التحديث بهذا الحديث حدثني فلان عني اني حدثته عن فلان

لشيخه في ذلك

بكذا

بكذا او كذا وقد وقع من ذلك جملة احاديث لاكابر نسوها بعد ما
حدثوا بها منها حديث ربيعة عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه رفعه
الى النبي صلى الله عليه وآله انه قضى بشاهد ويمين وقال عبد
العزيز بن محمد لقيت سهيلا فسالته عنه فلم يعرفه وكان يقول
بعد ذلك حدثني ربيعة عني عن ابي ويسوق الحديث وقد جمعها
اي تلك التي نسيها راويها ورواها عمن رواها عنه بعضهم وهو
الخطيب البغدادي في كتاب مفرد وبالجملة فالمانع مفقود
والمقتضي للقبول موجود وصيرورة الاصل فرعا غير قادح بوجه
والله اعلم

الباب الثالث في تحمل الحديث وطرق نقله

وفيه فصول الفصل الاول في اهلية التحمل وشرطه
التمييز ان تحمل بالسماع وما في معناه ليتحقق فيه معنى السماع
المراد بالتمييز هنا ان يفرق بين الحديث الذي هو بصدد روايته
وغيره ان سمعه في اصل صحيح والا اعتبر مع ذلك ضبطه وفسره
بعضهم بفرقه بين الدابة والبقرة والحمار واشباه ذلك بحيث يميز
ادنى تمييز والاول اصح ويحترز بتحمله بالسماع عما لو كان بنحو الاجازة
فلا يعتبر فيه ذلك كما سياتي والمراد بما في معنى السماع القراءة
على الشيخ ونحوها لا الاسلام فلو تحمل كافرا واداه مسلما قبل وقد
اتفق ذلك للصحابة كرواية جبير بن مطعم انه سمع النبي صلى الله عليه يقرا
في المغرب بالطور وكان قد جاء في فداء اسارى بدر فتحمله كافرا
ثم رواه بعد اسلامه وكذلك رؤيته له صلى الله عليه وآله
واقفا بعرفة قبل الهجرة ورواية ابي سفيان في حديثه مع هرقل
ولا البلوغ فيصح تحمل من دونه على الاصح وقد اتفق الناس على

وغيرهما

رواية جماعة من الصحابة عن النبي صلى الله عليه واله قبل البلوغ
كالحسنين عليهما السلم فقد كان سن الحسن عليه السلم عند موت النبي
صلى الله عليه واله نحو الثمان سنين والحسين عليه السلم نحو السبع
وعبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير والنعمان بن بشير و
السائب بن يزيد والمسور بن مخرمه وغيرهم فقبلوا رواياتهم
من غير فرق بين ما تحملوا قبل البلوغ وبعده ولم تزل الناس
يسمعون الصبيان ويحضرونهم مجالس التحديث ويعتدون برواياتهم
لذلك بعد البلوغ وخالف في ذلك شذ وذ قوم لا طوائفه البلوغ
نعم تحديد بعضهم المسوغ للاسماع بعشر سنين او خمس سنين واربع
ونحوه خطا لاختلاف الناس في مراتب الفهم والتمييز فمن
فهم الخطاب ومنيز ما يسمعه صح سماعه وان كان دون خمس ومن
لم يكن كذلك لم يصح وان كان ابن خمسين وقد ذكر الشيخ الفاضل
تقي الدين الحسن بن داود ان صاحبه ورفيقه السيد غياث
الدين بن طاوس اشتغل بالكتابة واستغنى عن المعلم وعمره
اربع سنين وعن ابرهيم بن سعيد الجوهري قال رايت صبيا
ابن اربع سنين قد حمل الى المامون قد قرا القران ونظر في الراي
غير انه اذا جاع بكى وقال ابو محمد عبد الله بن محمد الاصبهاني حفظت
القران ولي خمس سنين وحملت الى ابن المقري لاسمع منه ولي
اربع سنين فقال بعض الحاضرين لا تسمعوا له فيما قرا فانه صغير
فقال لي ابن المقري اقرا سورة الكافرين فقراتها وقال اقرا سورة
التكوير فقراتها فقال لي اقرا والمرسلات فقراتها ولم اغلط فيها
فقال ابن المقري اسمعوا له والعهدة علي ولا يشترط في المروي

عنه

عنه ان يكون اكبر من الراوي سنا ولا رتبة وقدرا وعلما بل يجوز
ان يروي الكبير عن الصغير بعدا تصافه بصفات الراوي وقد
اتفق ذلك كثيرا للصحابة رضي الله عنهم فمن دونهم من التابعين
والفقهاء والغرض من هذا النوع ان لا يظن بناء على الغالب كون
المروي عنه اكبر بلحد الامور دائما والا لجهل بذلك منزلتهما
وقد قال النبي صلى الله عليه واله امرنا ان ننزل الناس منازلهم

الفصل الثاني في طرق التحمل للحديث

وهي سبعة اولها السماع من لفظ الشيخ سواء كان املاء من حفظه
ام كان يحدثه من كتابه وهو اي السماع من الشيخ ارفع الطرق العلوا
في التحمل عند جمهور المحدثين لان الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث
وتاديته ولانه خليفة رسول الله صلى الله عليه واله وسفيره
الى امته والاخذ منه كالاخذ منه عليه السلم ولانه صلى الله عليه و
اله اخبر الناس اولا واسمعهم ما جاء به والتقرير على ما جرى بحضرته
صلى الله عليه واله اولى ولان السامع اربط جاشا واوعى قلبا
وشغل القلب وتوزع الفكر الى القاري اسرع وفي صحيحة عبد
الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله عم يجيئني القوم فيستمعون مني
حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرا عليهم من اوله حديثا ومن
وسطه حديثا ومن اخره حديثا فعدوله عم الى قراءة هذه الاحاديث
مع العجز يدل على اولوية قراءة الراوي والا لامرهم بها فيقول الراوي
بالسماع من الشيخ في حالة كونه راويا لغيره ذلك المسموع سمعت فلانا
الخ وهي اي هذه العبارة اعلاها اي اعلا العبارات في تادية المسموع
لدلالته نصا على السماع الذي هو اعلا الطرق ثم بعدها في المرتبة

ان يقول حدثني وحدثنا لدلالتهما ايضا على قراءة الشيخ عليه لكنهما
يحتملان الاجازة لما سياتي من ان بعضهم اجاز هذه العبارة في
الاجازة والمكاتبة بخلاف سمعت فانه لا يكاد احد يقول سمعت
في احاديث الاجازة والمكاتبة ولا في تدليس ما لم يسمعه
وروي عن بعض المحدثين انه كان يقول حدثنا فلان ويتاول انه
حدث اهل المدينة وكان الراوي بها الا انه لم يسمع منه شيئا مدلسا
بذلك وكون سمعت في هذه الطرق اعلاها مذهب الاكثر لما ذكرناه
وقيل هما اعلاها لانه ليس في سمعت دلالة على ان الشيخ روى له
الحديث وخاطبه به وفي حدثنا واخبرنا دلالة على انه خاطبه
ورواه له وفيما ذكر هذه وان كانت مزيتها الا ان الخطب فيها اسهل
من احتمال الاجازة والتدليس ونحوهما فيكون تحصيل ما ينفي ذلك
اولى من تخصيصه باللفظ او كونه من جملة المقصودين به اذ لا يفترق
الحال في صحة الرواية بهذه المرتبة بين قصده وعدمه ثم بعد حدثني
وحدثنا في المرتبة قوله في هذه الحالة اخبرنا لظهوره في الاخبار في
القول ولكنه يستعمل في الاجازة والمكاتبة كثيرا فلذلك كان ادون
ثم انبانا ونبانا لان هذا اللفظ غالب في الاجازة وهو قليل الاستعمال
هنا قبل ظهور الاجازة فكيف بعدها واما قول الراوي قال لنا وذكر
لنا فهو من قبيل حدثنا فيكون اولى من انبانا ونبانا لدلالته على
القول ايضا صريحا لكنه ينقص عن حدثنا بانه بما يسمع في المذاكرة في
المجالس والمناظرة بين الخصمين اشبه واليق من حدثنا لدلالتهما
على ان المقام لم يكن مقام التحديث وانما اقتضاه المقام وادناها
اي ادنى العبارات الواقعة في هذه الطرق قول الراوي بالسماع قال

فلان

فلان ولم يقل لي او لنا لانه بحسب مفهوم اللفظ اعم من كونه سمعه منه
او بواسطة او وسايط وهو مع ذلك محمول على السماع منه عرفا
اذا تحقق لقاؤه للمروي عنه لاسيما ممن عرفنا انه لا يقول
ذلك الا في ما سمعه وشرط بعضهم في حمله على السماع ان يقع ممن
عرف من عادته انه لا يقول ذلك الا فيما سمعه منه حذرا
من التدليس وهو اولى وان كان عدم اشتراطه اشهر

وثانيها القراءة على الشيخ وتسمى عند اكثر قدماء المحدثين العرض
لان القارئ يعرض على الشيخ سواء كانت القراءة من حفظ الراوي
او من كتاب وسواء كان المعروض لما يحفظه الشيخ او كان الراوي
يقرأ و الاصل الذي يعارض به بيده اي بيد الشيخ من غير ان
يحفظ او بيد ثقة غيره اما غير الثقة فلا يعتد بامساكه
لاحتمال الغلط والتصحيف في مقروء الراوي وعدم رد غير
الثقة واحتمال سهو الثقة نادر فلا يقدح كما لا يقدح السهو
لو قرأ الشيخ ايضا وهي اي هذه الطريقة رواية صحيحة
اتفاقا من المحدثين وان كان خالف فيه من لا يعتد به
ولكن اختلفوا في ان القراءة على الشيخ مثل السماع من لفظه
في المرتبة او فوقها او دونها فالاشهر ما تقدم من ان السماع
اعلى وقد عرفت وجهه وقيل هو اي العرض كتحديثه اي تحديث
الشيخ بلفظه سواء وهو المنقول عن علماء الحجاز والكوفة لتحقق
القراءة في الحالين مع سماع الآخر وقيام سماع الشيخ مقام قراءته
في مراعاة الضبط وورد به حديث عن ابن عباس ان النبي صلى
الله عليه وآله قال القراءة على العالم وقراءة العالم عليك سواء

وقيل العرض اعلى من السماع من لفظ الشيخ في عدم تكلف الشيخ القراءة التي هي بصورة ان تكون تلميذا للاشياخ والعبارة عن هذه الطريقة ان يقول الراوي اذا اراد رواية ذلك قرات على فلان او قرئ عليه وانا اسمع فاقر الشيخ به اي لم يكتف بالقراءة عليه ولا بعدم انكاره ولا باشارته بل بلفظه بما يقتضي الاقرار بكونه مروية وهذان اعلا عبارات هذه الطريقة لدلالتهما على الواقع صريحا وعدم احتمالهما غير المطلوب ثم بعدهما في المرتبة ان يقول حدثنا واخبرنا مقيدين بقوله قراءة عليه ونحوه من الالفاظ الدالة عليها او مطلقين عن قوله قراءة عليه على قول بعض المحدثين لان اقراره به قائم مقام التحديث والاخبار ومن ثم جازا مقرونين بالقراءة عليه وقيل لا يسوغ هنا الاطلاق لان الشيخ لم يحدث ولم يخبر وان اقر وانما سمع الحديث ولا يلزم من جوازهما مقرونين جوازهما مطلقين لان الالفاظ المستعملة على وجه المجاز تقترن بغيرها من القرائن الدالة عليها ولا تطلق كذلك مقيدة ملعنا وفي قول ثالث يجوز اطلاق الثاني وهو اخبرنا دون الاول وهو حدثنا لان القوم اشعار بالنطق والمشافهة دون اخبرنا فانه يجوز بها في غير النطق كثيرا ولان الفرق قد شاع بين اهل الحديث وان لم يكن بينهما فرق من جهة اللغة ومن فرق بينهما لغة فقد تكلف عنا او القول بالفرق هو الاظهر في الاقوال والاشهر في الاستعمال واذا قال الراوي له اي للمروي عنه اخبرك فلان بكذا وهو ساكت مصغ اليه فاهم لذلك فلم ينكر ذلك صح الاخبار والتحديث عنه وان لم يتكلم بما يقتضي الاقرار به على قول الاكثر لدلالة القرائن المتظافرة

وما وقفت لهولاء على دليل مقنع الا ملاحظة الادب

الاصح ج م

مقيدين جوازهما

علانه

على انه مقر به ولان عدالته تمنع من السكوت عن انكار ما اليه ينسب بغير صحة وشرط بعضهم نطقه ليتحقق التحديث والاخبار ولان السكوت اعم من الاقرار ولهذا يقال لا ينسب الى الساكت مذهب فعلى الاول يجوز للراوي ان يقول كالاول حدثنا واخبرنا تنزيلا لسكوته مع قيام القرائن منزلة اخباره وقيل انما يقول قرئ عليه وهو يسمع ونحوه ولا يجوز ان يقول حدثني لانه كذب صريح فلنا ان نعمل به ونرويه كذلك وما سمعه الراوي من الشيخ وحده او شك هل سمعه وحده او شك هل سمعه وحده او مع غيره قال عند روايته لغيره حدثني واخبرني بصيغة المتكلم وحده ليكون مطابقا للواقع مع تحقق الوحدة ولانه المتيقن مع الشك لان الاصل عدم سماع غيره معه وما سمعه مع غيره يقول حدثنا واخبرنا بصيغة الجمع للمطابقة ايضا وقيل انه يقول مع الشك حدثنا لا حدثني لانها اكمل مرتبة من حدثنا من حيث انه يحتمل قصد التدليس بتحديث اهل بلده كما قيل فيقتصر اذا شك على الناقص وصفا لان عدم الزائد هو الاصل وهذا التفصيل بملاحظة الوحدة اصل الافراد والجمع هو الاولى ولو عكس الامر فيهما فقال في حالة الوحدة والشك حدثنا بقصد التعظيم وفي حالة الاجتماع حدثني نظرا الى دخوله في العموم وعدم ادخال من معه في لفظه جاز لصحته لغة وعرفا ومنع اي منع صح العلماء في الكلمات الواقعة في المصنفات بلفظ اخبرنا وحدثنا من ابدال احديهما بالاخرى لاحتمال ان يكون من قال ذلك لا يرى التسوية بينهما وقد عينها بما يطابق مذهبه وكذا ليس له ابدال سمعت باحديهما ولا عكسه وعلى تقدير ان يكون المصنف

على اقران ح

عدم ح

ممن يرى التسوية بينهما فيبنى على الخلاف المشهور في نقل الحديث
بالمعنى فان جوزناه جاز الابدال والا فلا واما المسموع [illegible]
من غير ان يذكر في مصنف فيبنى جواز تغييره بالآخر على جواز الرواية
بالمعنى وعدمه فان قلنا به جاز التغيير والا فلا سواء قلنا بينهما
في المعنى ام لا لانه حينئذ يكون مختارا للعبارة مؤدية لمعنى الاخرى
وان كانتا علامتين وادنى ولا تخل الرواية والحال ان السامع او
المسموع ممنوع منه اي من السماع بنسخ ونحوه من الموانع كالحديث
والقراءة المفرطة في الاسراع والخفية بحيث يخفى بعض الكلم
والبعد عن القاري ونحو ذلك والضابط كونه بحيث لا يفهم المقروء
لعدم تحقق معنى الاخبار والتحديث معه فلو انتفى فالحضور لا
حدثنا واخبرنا وقيل يجوز ويعفى عن اليسير من النسخ ونحوه على
وجه لا يمنع اصل السماع وان منع وقوعه على الوجه الاكمل ويختلف
ذلك باختلاف احوال الناس في حسن الفهم وعدمه واشتغاله
بالشواغل فان منهم من لا يمنعه النسخ ونحوه مطلقا ومنهم من يمنعه
ادنى عائق وقد روي عن الحافظ ابي الحسن الدارقطني انه حضر في
حداثته مجلس الصفار فجلس ينسخ جزءا كان معه والصفار يملي فقال
له بعض الحاضرين لا يصح سماعك وانت تنسخ فقال فهمي للاملاء
خلاف فهمك ثم قال تحفظ كم املى الشيخ من حديث الى الان فقال
لا فقال الدارقطني املى ثمانية عشر حديثا فعددت الاحاديث
فوجدت كما قال ثم قال ابو الحسن الحديث الاول منها عن فلان ومتنه
كذا والحديث الثاني عن فلان وعن فلان ومتنه كذا ولم يزل يذكر
اسانيد الاحاديث ومتونها على ترتيبها في الاملاء حتى اتى على آخرها فتعجب

الناس منه وليجز الشيخ للسامعين روايته اي رواية المسموع
اجمع او الكتاب بعد الفراغ منه وان جرى على كله اسم السماع
وانما كان الجمع اولى لاحتمال غلط القاري وغفلة الشيخ او غفلة
السامع عن بعضه فيجبر ذلك بالاجازة لما فاته واذا كتب لاحدهم
خطه حينئذ كتب سمعه مني واجزت له روايته عني جمعا
بين الامرين واذا عظم مجلس المحدث المحدث وكثر فيه الخلق
ولم يمكن اسماعه الجميع فبلغ عنه مستمل روى سامع المستملي عن
المملي عند بعض المحدثين لقيام القرائن الكثيرة بصدقه فيما يبلغه في
مجلس الشيخ عنه ولجريان السلف عليه فقد كان كثير من الاكابر
يعظم الجمع في مجالسهم جدا حتى يبلغ الوفا مؤلفة ويبلغ عنهم المستملون
فيكتبون عنهم بواسطة تبليغهم واجاز غير واحد رواية ذلك عن
المملي واكثر ما بلغنا في ذلك عن اصحابنا ان الصاحب كافي الكفاة
اسمعيل بن عباد قدس الله روحه لما جلس للاملاء حضر خلق كثير
فكان المستملي الواحد لا يقوم بالاملاء حتى انضاف اليه ستة كل
يبلغ صاحبه وروى ابو سعيد السمعاني في ادب الاستملاء ان
المعتصم وجه من يحزر مجلس عاصم بن علي بن عاصم في رحبة النخل الذي
في جامع الرصافة قال وكان عاصم يجلس على سطح المسقطات و
ينتشر الناس في الرحبة وما يليها فيعظم الجمع جدا حتى سمع يوما
يستعاد اسم رجل في الاسناد اربع عشرة مرة والناس لا يسمعون
فلما بلغ المعتصم كثرة الجمع امر من يحزرهم فحزروا المجلس عشرين
الفا ومائة الف ثم خمدت نار العلم وبارت وولت عساكره الادبار
فكانه برق تألق بالحمى ثم انطوى فكانه لم يلمع وقيل لا يجوز لمن

لحذ عن المستملي ان يرويه عن المملي بغير واسطة المستملي وهو
الاظهر لانه خلاف الواقع ولا يشترط في صحة الرواية بالسماع
والقراءة التراءي اذا عرف بان يرى الراوي المروي عنه بل يجوز
ولو من وراء حجاب اذا عرف الصوت ان حدث بلفظه او عرف
حضوره ان قرا عليه او اخبره ثقة انه فلان المروي عنه ومن ثم
صحت رواية الاعمى كابن ام مكتوم وقد كان السلف يسمعون
من ازواج النبي صلى الله عليه واله وعن غيرهن من النسا
من وراء حجاب ويروونه عنهن اعتمادا على الصوت و
استدلوا عليه ايضا بقوله صلى الله عليه واله ان بلالا
يؤذن بليل فكلوا واشربوا حتى تسمعوا اذان ابن ام مكتوم
وقيل بل يشترط الروية لامكان المماثلة في الصوت وقد كان
بعض السلف يقول اذا حدثك المحدث فلم تر وجهه
فلا تروعنه فلعله شيطان قد تصور في صورته يقول حدثنا
واخبرنا والحق ان العلم بالصوت يدفع ذلك واحتمال تصور
الشيطان مشترك بين المشافهة ووراء الحجاب وكذا لا يشترط
علمه اي علم المحدث بالسامعين فلو اسمع من لم يعلمه بوجه من
الوجوه المانعة من العلم جاز للسامع ان يرويه عنه لتحقق معنى
السماع المعتبر ولو قال المحدث اخبركم ولا اخبر فلانا او خص
قوما بالسماع فسمع غيرهم او قال بعد السماع لا تروي عني و
الحال انه غير ذاكر خطا للراوي اوجب الرجوع عن الرواية روى
السامع عنه في الجميع لتحقق اخبارهم وان لم يقصد بعضهم حتى لو حلف
لا يخبر فلانا بكذا فاخبر جماعة وهو فيهم واستثناه حنث بخلاف ما

لوحلف لا يكلمه واستثناه وكذلك نهيه عن الرواية لا يزيلها
بعد تحققها لانه قد حدثه وهو شئ لا يرجع فيه وفي معناه
ما لو قال رجعت عن اخبارك به او لا اذن لك في روايته ونحو
ذلك نعم لو كان رجوعه لتذكره خطا في الرواية تعين الرجوع
ويقبل قوله فيه وثالثها الاجازة وهي في الاصل مصدر اجاز
واصلها اجوازة تحركت الواو فتوهم انفتاح ما قبلها فانقلبت الفا
فبقيت الالف الزائدة التي بعدها فحذفت لالتقاء الساكنين
فصارت اجازة وفي المحذوف من الالفين الزائدة
اما الاصلية قولان مشهوران الاول قول سيبويه والثاني قول
الاخفش وهي ماخوذة من جواز الماء الذي يسقاه المال من الماشية
والحرث ومنه قولهم استجزته فاجازني اذا اسقاك ماء لماشيتك
او ارضك فالطالب للحديث يستجيز العالم علمه اي يطلب اعطاءه
له على وجه يحصل به الاصلاح لنفسه كما يحصل للارض والماشية
الاصلاح بالماء فيجيزه له وكثيرا ما يطلق على العلم اسم الماء وعلى
النفس اسم الارض وعليه بعض المفسرين لقوله تعالى وترى
الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وحينئذ اي
حين اذ كانا اخذها من الاجازة التي هي الاسقاء فيتعدى الى
المفعول بغير حرف جر ولا ذكر رواية فيقول اجزته مسموعاتي مثلا

روايته

كما يقول اجزته ماي وقيل هي اي الاجازة اذن وتسويغ وعلى هذا
فيقول اجزت له رواية كذا كما يقول اذنت له وسوغت له وقد
يحذف المضاف الذي هو متعلق الاذن فيقول اجزت له مسموعاتي
مثلا من غير ذكر الرواية على وجه المجاز بالحذف واذا تقرر

ذلك فاعلم ان المشهور بين العلماء من المحدثين والاصوليين آية
جواز العمل بها بل ادعى جماعة الاجماع عليه نظرا الى شذوذ المخالف
وقيل وهو يعزى الى الشافعي في احد قوليه وجماعة من اصحابه منهم
القاضيان الحسين والماوردي لا يجوز الرواية بها استنادا الى
ان قول المحدث اجزت لك ان تروي عني في معنى اجزت لك ما لا يجوز
في الشرع لانه لا يبيح رواية ما لم يسمع فكان في قوة قولك اجزت لك ان تكذب
علي اجيب بان الاجازة عرفا في قوة الاخبار بمروياته جملة فهو كما لو
اخبره تفصيلا والاخبار غير متوقف على التصريح نطقا كما في القراءة
على الشيخ والغرض حصول الافهام وهو يتحقق بالاجازة ولان الاجازة
والرواية بالاجازة مشروطان بتصحيح الخبر من المجيز بحيث يوجد في
اصل صحيح مع بقية ما يعتبر فيها لا الرواية عنه مطلقا سواء عرف ام لا
فلا يتحقق الكذب ثم اختلف المجوزون في ترجيح السماع عليها او
العكس على اقوال ثالثها الفرق بين عصر السلف قبل جمع الكتب المعتبرة
التي يعول عليها ويرجع اليها وبين عصر المتاخرين ففي الاول السماع
ارجح لان السلف كانوا يجمعون الحديث من صحف الناس وصدور
الرجال فدعت الحاجة الى السماع خوفا من التدليس والتلبيس بخلاف
ما بعد تدوينها لان فائدة الرواية حينئذ انما هي اتصال سلسلة الاسناد
بالنبي صلى الله عليه وآله تبركا وتيمنا والا فالحجة تقوم بما في الكتب
ويعرف القوي منها والضعيف من كتب الجرح والتعديل وهذا
قوي متين ثم الاجازة تتنوع انواعا اربعة لانها اما ان تتعلق
بامر معين لشخص معين او عكسه او بامر معين لغيره او عكسه و
اعلاها الاول وهو الاجازة لمعين بمعين اي بمعين كاجزتك الكتاب

اجزت ح
صح

الفلاني

الفلاني او ما اشتمل عليه فهرستي هذا وانما كانت اعلى لانضباطها
بالتعيين حتى زعم بعضهم انه لا خلاف في جوازها وانما الخلاف
في غير هذا النوع او الاجازة لمعين بغيره اي بغير معين كقولك
اجزتك مسموعاتي او مروياتي وما اشبهه وهذا ايضا جائز على
الاشهر ولكن الخلاف فيه اكثر من حيث عدم انضباط المجاز فيبعد عن
الاذن الاجمالي المسوغ له ولو قيدت بوصف خاص كمسموعاتي
من فلان او في بلد كذا اذا كانت متميزة فاولى بالجواز ثم بعدهما
في المرتبة الاجازة لغيره اي لغير معين لجميع المسلمين او كل احد
او من ادرك زماني وما اشبه ذلك سواء كان بمعين كالكتاب
الفلاني او بغير معين كما يجوز لي روايته وفيه ايضا خلاف مترتب
في القوة بحسب المرتبتين فجوزه على التقديرين جماعة من الفقهاء
والمحدثين وممن وقفت على اختياره لذلك من متاخري اصحابنا
شيخنا الشهيد رحمه الله ومن طلب من شيخه تاج الدين بن
معية الاجازة له ولاولاده ولجميع المسلمين ممن ادرك جزءا من حياته
جميع مروياته فاجازهم ذلك بخطه ويقرب الى الجواز تقييده بوصف
خاص كاهل بلد معين فان جوزنا العام جاز هنا بطريق اولى والا
احتمل الجواز هنا للحصر ويبطل الاجازة بمروي مجهول او لمجهول اي لشخص
مجهول فالاول ككتاب كذا وله اي للمجيز مرويات كثيرة بذلك
الاسم والثاني كقوله اجزت لمحمد بن فلان وله سميون فيه
اي في ذلك الاسم والنسب ولا يعين المجاز له منهم وليس من هذا
القبيل اجازته لجماعة مسمين معينين بانسابهم والمجيز لا يعرف
اعيانهم فانه غير قادح كاسماعهم اي كما لا يقدح عدم معرفته بهم اذا

عدم ح
ونحوه ح
السيد

حضروا في السماع منه كما تقدم لحصول العلم في الجملة وتميزهم في
انفسهم هنا وتعليق الاجازة على الشرط كقوله اجزت لمن يشاء
فلان باطل لا يفيدها عند جماعة للجهالة والتعليق كقوله اجزت
لبعض الناس وقيل لا لارتفاع الجهالة عند وجود المشية
بخلاف الجهالة الواقعة في الجهالة لبعض الناس ولمن شاء الاجازة
او الرواية او لفلان ان شاء وله ان شئت يصح لانها وان كانت معلقة
الا انها في قوة المطلقة لان مقتضى كل اجازة تفويض الرواية بها
مشيئة المجاز له فكان هذا مع كونه بصيغة التعليق في قوة ما يقتضيه
الاطلاق وحكاية للحال لا تعليقا حقيقة حتى اجاز بعض الفقهاء
بعتك ان شئت فقال قبلت ولا تصح الاجازة لمعدوم كقوله اجزت
لمن يولد من فلان كما لا يصح الوقف عليه ابتداء وقيل بل يصح
الاجازة للمعدوم ان عطف المعدوم على موجود كاجزت لفلان
وعقبه ومن يولد له كالوقف ومنهم من اجازها للمعدوم مطلقا
بناء على انها اذن لا محادثة ورد بانها لا تخرج عن الاخبار بطريق
الجملة كما سلف وهو لا يعقل للمعدوم وتصح لغير مميز من المجانين و
الاطفال بعدا تقصا لهم بغير خلاف ينقل في ذلك من الجانبين و
قد رايت خطوط جماعة من فضلائنا بالاجازة لابنائهم عند
ولادتهم مع تاريخ ولادتهم منهم السيد جمال الدين بن طاووس
لولده غياث الدين وشيخنا الشهيد استجاز من اكثر مشايخه بالعراق
لاولاده الذين ولدوا بالشام قريبا من ولادتهم وعندي الآن خطوطهم
لهم بالاجازة وذكر الشيخ جمال الدين احمد بن صالح السبيعي رحمه الله
ان السيد فخار الموسوي اجتاز بوالده مسافرا الى الحج قال فاوقفني

والدي

والدي بين يدي السيد فحفظت منه انه قال لي يا ولدي اجزت
لك ما يجوز لي روايته ثم قال وستعلم فيما بعد حلاوة ما خصصتك
به وعلى هذا جرى السلف والخلف وكانهم راوا الطفل اهلا
لتحمل هذا النوع من انواع حمل الحديث النبوي ليؤدي به بعد حصول
اهليته حرصا على توسع السبيل الى بقاء الاسناد الذي اختصت به
هذه الامة وتقريبه من رسول الله صلى الله عليه وآله بعلو الاسناد
وفيها اي في الاجازة للحمل قبل وضعه وجهان بل قولان بالصحة
نظرا الى وجوده وعدمه نظرا الى عدم تميزه وقد تقدم انه غير
مانع فيتجه الجواز وتصح للكافر كما يصح سماعه للاصل وتظهر الفائدة
اذا اسلم وقد وقع ذلك في قريب من عصرنا وحصل بها النفع وللفاسق
والمبتدع بطريق اولى فرجاء زوال فسق الاول اقرب ورواية
المبتدع تقبل على بعض الوجوه وقد تقدم ولا يجوز اجازة ما لم يتحمله
المجيز من الحديث ليرويه عنه اذا تحمله المجيز بعد ذلك لما
عرفت من انها في حكم الاخبار بالمجاز جملة او اذن ولا يعقل ان يجيز
بما لم يخبر به ولا ان ياذن فيما لا يملك كما لو وكل في بيع العبد الذي
يريد ان يشتريه وذهب بعضهم الى جوازه بناء على جواز الاذن
كذلك حتى في الوكالة وحينئذ يعتبر من يريد الاجازة مثلا
بجميع مسموعاته مثلا في الرواية بحسب ما تحمله منها قبلها ليرويه
ولكن لو قال اجزت لك ما صح ويصح عندك من مسموعاتي مثلا
ان يروي بذلك عنه ما صح عنده بعد الاجازة انه سمعه قبل
الاجازة وكذا جاز بعضهم الاجازة بما يتجدد روايته مما لم يتحمله ليرويه
المجاز له اذا تحمله المجيز بعد ذلك وقد فعله جماعة من الافاضل

ويصح للمجاز له اجازة المجاز لغيره فيقول اجزت لك مجازاتي
او رواية ما اجيز لي روايته لان روايته انما صحت لنفسه
له ان يرويها لغيره وقيل لا يجوز اجازتها وانما يجوز للمجاز له العمل
بها لنفسه خاصة وهو متروك وينبغي لمن يروي بالاجازة
ان يتأملها اي اجازة شيخ شيخه التي اجازها له شيخه ليروي
المجاز الثاني ما دخل تحتها ولا يتجاوزها فان اجيز شيخه بما
صح سماعه عنده من مسموعات شيخه لم يرو هنا المجاز الثاني
عن شيخه وهو الاوسط الا ما تحقق عنده الراوي الاخير انه صح
عند شيخه وهو الاوسط انه سماع شيخه الاول ولا يكتفي بمجرد
صحة ذلك عنده الآن من غير ان يكون قد صح سماعه عند شيخه
عملا بمقتضى لفظه وتقييده فينبغي التنبيه لذلك واشباهه
وانما يستحسن الاجازة مع علم المجيز بما اجاز له وكون المجاز له
عالما ايضا لانه توسع وترخيص يتأهل له اهل العلم لمسيس حاجتهم
اليها وقيل يشترط العلم فيها والاشهر عدمه واذا كتب المجيز بها
اي بالاجازة وقصدها صحت الاجازة بغير تلفظ بها كما صحت
الرواية بالقراءة على الشيخ مع انه لم يلفظ بما قرئ عليه تأدي
باللفظ او الاذن المقتصر على الكتابة ينظر الى تحقق الاذن و
الاخبار بالكتابة مع القصد كما يتحقق الوكالة بالكتابة مع قصدها
عند بعضهم حيث ان الغرض مجرد الاباحة وهي تتحقق بغير اللفظ كتقديم
الطعام الى الضيف ودفع الثوب الى العريان ليلبسه ونحو ذلك
والاخبار يتوسع بها في غير اللفظ عرفا **ورابعها المناولة**
وهي نوعان احدهما المناولة المقرونة بالاجازة وهي اعلا انواعها

ابي

اي انواع الاجازة على الاطلاق حتى انكر بعضهم افرادها عنها
لرجوعها اليها وانما يفترقان في ان المناولة تفتقر الى مشافهة
المجيز للمجاز له وحضوره دون الاجازة وقيل انها اخص
من الاجازة لانها اجازة مخصوصة في كتاب بعينه بخلاف
الاجازة ثم لها مراتب منها ان يعطيه تمليكا او عارية لينسخ
اصله اي اصل سماع الشيخ ونحوه ويقول له هذا سماعي من
فلان او روايتي عنه فاروه عني او اجزت لك روايته عني ثم
يملكه اياه او يقول خذه وانسخه وقابل به ثم رده الي و
نحو هذا ويسمى هذا عرض المناولة اذ القراءة عرض ويقال
لها عرض القراءة وهي اي المناولة المقرونة بالاجازة دون السماع
في المرتبة على الاصح لاشتمال القراءة على ضبط الرواية وتفصيلها
بما لا يتفق بالمناولة وقيل ان المناولة مع الاجازة مثله اي
مثل السماع من حيث تحقق اصل الضبط من الشيخ ولم يحصل
مع سماعه من الراوي اخبار مفصل بل اجمال فيكون المناولة
بمنزلته ثم دون هذه المنزلة ان يناوله سماعه ويجيزه و
يمسكه الشيخ عنده ولا يمكنه منه فيرويه عنه اذا وجده وظفر به
او بما قوبل به على وجه يثق معه بموافقته لما تناوله الاجازة
على ما هو معتبر في الاجازات المجردة عن المناولة وهذه
الرتبة تتقاعد عما سبق لعدم احتواء الطالب على ما تحمله وغيبته
عنه فلهذا يظهر لها مزية على الاجازة المجردة في الجملة باعتبار
تحقق اصل المناولة وقيل لا مزية لها عليها اصلا وهو قريب فان اتى
الى الطالب الشيخ بكتاب فقال الطالب للشيخ هذا روايتك

لايكاد

فناولنيه واجز لي روايته فيفعل من غير نظر في الكتاب وتحقيق
لكونه رواه جميعه ام لا فباطل الا ان لم يثق بمعرفة الطالب بحيث
يكون ثقة متيقظا والاصح الاعتماد عليه وكانت اجازة
جائزة كما جاز في القراءة على الشيخ الاعتماد على الطالب حتى
يكون هو القاري من الاصل اذا كان موثوقا به معرفة ودينا
وكذا يجوز مطلقا ان قال الشيخ حدث عني بما فيه ان كان
حديثي مع براءتي من الغلط والوهم لزوال المانع السابق
مع احتمال بقاء المنع للشك عند الاجازة وتعليقها على الشرط
وثانيهما المناولة المجردة عن الاجازة بان يناوله كتابا ويقول
هذا سماعي او روايتي مقتصرا عليه اي من غير ان يقول اروه عني
او اجزت لك روايته ونحو ذلك وهذه مناولة مختلة فالصحيح انه
لا يجوز له الرواية بها وجوزها اي الرواية بذلك بعض المحدثين
لحصول العلم بكونه مرويا له مع اشعارها بالاذن له في الرواية و
استدل له من الحديث بما روي عن ابن عباس ان النبي صلى
الله عليه وآله بعث بكتابه الى كسرى مع عبد الله بن حذافة وامره
ان يدفعه الى عظيم البحرين ويدفعه عظيم البحرين الى كسرى وفي
اخبارنا ما روي في الكافي باسناده الى احمد بن عمر الحلال قال
قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام الرجل من اصحابنا يعطيني كتابا
ولا يقول اروه عني يجوز لي ان ارويه عنه قال فقال اذا علمت ان
الكتاب له فاروه عنه وسيأتي ان منهم من اجاز الرواية بمجرد اعلام
الشيخ الطالب ان هذا الكتاب سماعه من فلان وهذا يزيد على
ذلك ويرجح بما فيه من المناولة فانها لا تخلو من اشعار بالاذن

واذا

واذا روى بها اي بالمناولة باي معنى فرض قال حدثنا فلان
مناولة او اخبرنا مناولة غير مقتصر على حدثنا واخبرنا الا في
السماع او القراءة وقيل يجوز ان يطلق خصوصا في المناولة
المقرونة بالاجازة لما عرفت من انها في معنى السماع وجوزه اي
الاطلاق حدثنا واخبرنا بعضهم في الاجازة المجردة عنها اي عن
المناولة والاشهر اعتبار ضميمة القيد بالمناولة والاجازة
والاذن ونحوها وكان قد خصص قوم الاجازة بعبارات لم
يسلموا فيها من التدليس كقولهم في الاجازة اخبرنا او حدثنا مشافهة
اذا كان قد شافهه بالاجازة لفظا وكعبارة من يقول
اخبرنا فلان كتابة او فيما كتب الي اذا كان اجازه بخطه وهذا
ونحوه لا يخلو عن التدليس لما فيه من الاشتراك والاشتباه
بما هو اعلى منه كما اذا كتب اليه ذلك الحديث نفسه ولاجل
السلامة من ذلك خص بعضهم الاجازة شفاها بانبانا وما
كتب اليه المحدث من بلد كتابة ولم يشافهه بالاجازة بكتب
الي فلان كذا وبعضهم استعمل في الاجازة الواقعة في رواية
من فوق الشيخ المسمع بكلمة عن فيقول احدهم اذا سمع على شيخ
باجازته عن شيخه قرات على فلان عن فلان ليتميز عن السماع الصريح وان
كان عن مشتركا بين السماع والاجازة واعلم انه لا يزول المنع من اطلاق اخبرنا
وحدثنا في الاجازة باباحة المجيز لذلك كما اعتاده قوم من المشايخ
من قولهم في اجازتهم لمن يجيزون له ان شاء قال حدثنا وان شاء
قال اخبرنا لان الاجازة اذا لم تدل على ذلك لم يفد اذن المجيز و

خامسها الكتابة وهو ان يكتب الشيخ مرويه

لغائب او حاضر بخطه او باذن لثقة يعرف خطه يكتبه له
او مجهول ويكتبها الشيخ بعد ما يدل على امره بكتابته وهي ايضا
وهي ايضا ضربان احدهما ان تقع مقرونة بالاجازة بان يكتب
اليه ويقول اجزت لك ما كتبته لك او ما كتبت به اليك
ونحو ذلك من عبارات الاجازة وهي اي المكاتبة بهذه الصفة
في الصحة والقوة كالمناولة المقرونة بها اى بالاجازة والثاني
ان تقع مجردة عنها وقد اختلف المحدثون والاصوليون في جواز
الرواية بها فمنعها قوم من حيث ان الكتابة لا تقتضي الاجازة
لما تقدم من انها اخبار او اذن وكلاهما لفظي ولان الخطوط تشتبه
فلا يجوز الاعتماد عليها والاشهر بينهم جواز الرواية بها لتضمنها
الاجازة معنى وان لم تقترن بها لفظا لان الكتابة للشخص المعين
وارسالها اليه او تسليمه اياه قرينة قوية واشارة واضحة
تشعر بالاجازة للمكتوب وقد تقدم ان الاخبار لا ينحصر في اللفظ
كما يكتفي في الفتوى الشرعية بالكتابة من المفتي مع ان الامر في
الفتوى اخطر والاحتياط فيها اقوى نعم يعتبر معرفة الخط خط
الكاتب للمحدث بحيث يامن المكتوب اليه التزوير وشرط بعضهم
البينة على الخط ولم يكتف بالعلم بكونه خطه حذرا من التشابه
اذ العلم في مثل ذلك عادي لا عقلي والاول اصح وان كان هذا
احوط على تقدير حجية المكاتبة فهي انزل من السماع حتى يرجع ما روي بالسماع
على ما روي بها مع تساويهما في الصحة وغيرها من المرجحات والاجماع وقد يرجح
المكاتبة بوجوه اخر وقد وقع في مثل ذلك مناظرة بين الشافعي واسحق
بن راهويه في جلود الميتة اذا دبغت هل تطهر ام لا نياسب ذكرها هنا

لفوايد كثيرة قال الشافعي دباغها طهورها فقال اسحق ما الدليل
فقال حديث ابن عباس عن ميمونة هلا انتفعتم بجلدها يعني
الشاة الميتة فقال اسحق حديث ابن حكيم كتب الينا النبي صلى الله
عليه وآله قبل موته لانه قبل موته بشهر فقال الشافعي هذا
كتاب وذاك سماع فقال اسحق ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
كتب الى كسرى وقيصر وكان حجة عليهم فسكت الشافعي وحيث
روى المكتوب اليه ما رواه بالكتابة يقول فيها كتب الي فلان قال
حدثنا فلان او اخبرنا مكاتبة لا حدثنا ولا اخبرنا مجردا للتمييز
عن السماع وما في معناه وقيل بل يجوز اطلاق لفظهما حيث انهما
اخبار في المعنى وقد اطلق الاخبار لغة على ما هو اعم من اللفظ كما قيل
تخبرني العينان ما القلب كاتم

وسادسها الاعلام

وهو ان يعلم الشيخ الطالب ان هذا الكتاب او هذا الحديث
روايته او سماعه من فلان مقتصرا عليه من غير ان يقول اروه
عني او اذنت لك في روايته ونحوه وفي جواز الرواية قولان
احدهما الجواز تنزيلا له منزلة القراءة على الشيخ فانه اذا قرأ
عليه شيئا من حديثه واقر بانه روايته عن فلان جاز له ان يرويه عنه
وان لم يسمعه من لفظه ولم يقل له اروه عني او اذنت لك في
روايته عني وتنزيلا له ايضا الاعلام منزلة من يسمع غيره يقر بشيء فله
ان يشهد عليه به وان لم يشهده بل وان نهاه وكذا لو سمع شاهدا
يشهد بشيء فانه يصير شاهد فرع وان لم يستشهده ولانه يشعر
باجازته له كما مر في الكتابة وان كان اضعف والثاني المنع لانه لم
يجزه وكانت روايته كاذبة عنه وربما قيس ايضا على الشاهد اذا ذكر

كتب الينا ... لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب ... ميمونة

في غير مجلس الحكم شهادته بشيء فانه ليس لمن سمعه ان يشهد على شهادته اذا لم ياذن له ولم يشهده على شهادته والاصل مستوي وفي قول ثالث له ان يرويه عنه بالاعلام المذكور وان نهاه كما لو سمع منه حديثا ثم قال له لا ترويه عني ولا اجيزه لك فانه لا يضره ذلك والاقوى عدمه مطلقا لعدم وجود ما يتضمن الاذن وشبه الاشعار به بخلاف الكتابة اليه وفي معناه اي معنى الاعلام قالوا وصيته له عند موته او سفره بكتاب يرويه وفيه القولان ولكن الصحيح هنا المنع لبعد هذا القسم جدا عن الاذن حتى قيل ان القول بالجواز اما زلة عالم او متاول بارادة الرواية على سبيل الوجادة التي تاتي وهو غلط فان القائل بهذا النوع دون الوجادة متحقق ووجهه بان في دفع الكتاب نوعا من الاذن وشبها من العرض وروى حماد بن زيد عن ايوب السختياني قال قلت لمحمد بن سيرين ان فلانا اوصى لي بكتبه افاحدث بها عنه قال نعم قال حماد وكان ابو قلابة يقول ادفعوا الى ايوب ان كان حيا والا فاحرقوها

والمناولة

كتبه

وسابعها الوجادة بكسر الواو وهي مصدر وجد يجد مولد من غير العرب غير مسموع من العرب الموثوق بعربيتهم وانما ولده العلماء بلفظ الوجادة لما اخذ من العلم من صحيفة من غير سماع ولا اجازة ولا مناولة حيث وجدوا العرب قد فرقوا بين مصادر وجد للتمييز بين المعاني المختلفة فانهم قالوا وجد ضالته وجدانا بكسر الواو واجدانا بالهمزة المكسورة ووجد مطلوبه وجودا وفي الغضب موجدة وجدة وفي الغنى وجدا مثلث الواو وجدة وقرئ بالثلاثة في قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم

وقا

وفي الحب وجدا فلما راى المولدون مصادر هذا الفعل مختلفة بسبب اختلاف المعاني ولدوا لهذا المعنى الوجادة للتمييز وهو اي هذا النوع من اخذ الحديث ونقله ان يجد انسان كتابا او حديثا مرويا انسان بخطه معاصر له او غير معاصر ولم يسمعه منه هذا الواجد ولا له منه اجازة ولا نحوها فيقول وجدت او قرات بخط فلان او في كتاب فلان بخطه حدثنا فلان ويسوق باقي الاسناد والمتن او يقول وجدت بخط فلان عن فلان الى هذا الذي استمر عليه العمل قديما وحديثا وهو منقطع مرسل ولكن فيه شوب اتصال بقوله وجدت بخط فلان وربما دلس بعضهم فذكر الذي وجد بخطه وقال فيه عن فلان او قال فلان وذلك تدليس قبيح ان اوهم سماعه منه وجازف بعضهم فاطلق في هذا حدثنا واخبرنا وهو غلط منكر هذا كله اذا وثق بانه خط المذكور او كتابه فان لم يتحقق الواجد الخط قال بلغني عن فلان او وجدت في كتاب اخبرني فلان انه بخط فلان او كان اخبره به احد وفي كتاب ظننت انه بخط فلان او في كتاب ذكر كاتبه انه فلان او قيل انه بخط فلان ونحو ذلك واذا نقل من نسخة موثوق بها في التصحيح بان قابلها هو او ثقة على وجه وثق بها المصنف من العلماء قال في نقله من تلك النسخة قال فلان يعني ذلك المصنف والا يثق بالنسخة قال بلغني عن فلان انه ذكر كذا او كذا او وجدت في نسخة من الكتاب وما اشبه ذلك من العبارات وقد تسامح اكثر الناس في هذا الزمان باطلاق اللفظ الجازم في غير ذلك من غير تحرز وتثبت فيطالع احدهم كتابا منسوبا الى مصنف معين وينقل منه عنه من غير ان يثق

النسخ

بصحة قائلا الشيخ قال فلان كذا وذكر فلان كذا وليستجيد بل
الصواب ما فصلناه الا ان يكون الناقل ممن يعرف الساقط من
الكتاب والمغير منه المصحف فانه اذا تامل ووثق بالعبارة يرجى
له جواز اطلاق اللفظ الجازم فيما يحكيه من ذلك والظاهر انه
الى هذا تروح كثير من المصنفين فيما نقلوه من ذلك والله اعلم
وفي جواز العمل بالوجادة الموثوق بها قولان للمحدثين والاصوليين
فنقل عن الشافعي وجماعة من نظار اصحابه جواز العمل بها ووجه
بانه لو توقف العمل فيها على الرواية لانسد باب العمل بالمنقول لتعذر
شرط الرواية فيها وحجة المانع واضحة لعدم تحديث به لفظا ولا معنى
ولا خلاف بينهم في منع الرواية بها لما ذكرناه من عدم الاخبار ولو اقترنت
الوجادة بالاجازة بان كان الموجود خطه حيا واجازه او اجازه
غيره عنه ولو بوسائط فلا اشكال في الرواية والعمل حينئذ يجوز العمل

جوازه

بالاجازة

الفصل الثاني في كيفية رواية الحديث

اعلم ان العلماء بهذا الشان قد اختلفوا فيما يجوز به رواية
الحديث فافرط قوم فيه وفرط اخرون وقد تقدم في باب الوجادة و
الاعلام والوصية النقل عمن فرط فاجتزى برواية مثل ذلك واما
من افرط وشدد فمنهم من قال لا حجة الا فيما رواه الراوي من حفظه و
تذكره وهذا المذهب مروي عن مالك وابي حنيفة وبعض الشافعية
ومنهم من اجاز الاعتماد على الكتاب بشرط بقائه في يده فلو اخرجه عنها
ولو باعارة الثقة لم يجز الرواية منه لغيبته عنه المجوزة للتغيير وهو
دليل من منع الاعتماد على الكتاب والحق المذهب الاوسط وهو جواز
الرواية بها ولكن كلما امكن انفق من حفظه لامن التغيير والتبديل

وجوز

صح

بل الاخذ من افواه الرجال العارفين باحوال الرواة وضبط اسمائهم وما
وقع في روايته من لحن وتصحيف وتحققه رواية اي في الرواية
رواه هو صوابا وقال في روايتنا كذا او يقدمها اي الرواية الملحونة
او المصحفة ويقول بعد ذلك وصوابه كذا وقيل والقائل ابن سيرين
وجماعة يرويه كما سمعه باللحن والتصحيف فقط وهو غلو في اتباع
اللفظ والمنع من الرواية بالمعنى والاجود ابقيته عليه كما سبق و
جوز بعضهم اصلاحه في الكتاب وهو مناسب لمجوز الرواية بالمعنى
وتركه في الاصل على حاله وتصويبه حاشية اي بيان صوابه في
الحاشية اولى من ابقائه بغير تنبيه على حاله واجمع للمصلحة وانفى
للمفسدة وقد روي ان بعض اصحاب الحديث راى في المنام كانه
قد ذهب شيء من لسانه او شفته فسئل عن سببه فقال لفظة
من حديث رسول الله صلى الله عليه وآله غيرتها برايي ففعل بي
هذا وكثيرا ما نرى ما يتوهمه كثير من اهل العلم خطا وهو صواب
ذو وجه صحيح خفي هذا اذا كان التحريف في الكتاب واما في السماع
فالاولى ان يقراه على الصواب ثم يقول وفي روايتنا او وعند شيخنا
او في طريق فلان كذا وله ان يقراه على ما في الاصل ثم يذكر الصواب
كما مر واحسنه اي احسن الاصلاح اصلاحه بما جاء صحيحا برواية
اخرى ان اتفق ولو ورد اه في كتاب وغلب على ظنه انه من الكتاب
لا من الشيخ اتجه اصلاحه في كتابه وروايته ويستثبت ما شك
فيه لاندراس ونحوه في الاسناد والمتن ويصلحه من كتاب غيره
او من حفظه اذا وثق بهما وعلى كل حال فالاولى سد باب الاصلاح
ما امكن لئلا يجسر على ذلك من لا يحسن وهم يحسبون انهم

يحسنون صنعا مع تبيين الحال وكما رواه الراوي من الحديث
عن اثنين فصاعدا واتفقا في الرواية معنى لا لفظا جمعهما اسنادا
وساق الحديث لفظ احدهما مبينا فيقول اخبرني فلان وفلان
واللفظ لفلان او وهذا لفظ فلان قال او قالا اخبرنا فلان وما
اشبه ذلك من العبارات فان تقاربا في اللفظ مع اتفاق المعنى
فقال في روايته قالا كذا جاز ايضا على القول بجواز الرواية بالمعنى
والا فلا ولكن قول تقاربا في اللفظ ونحوه مما يدل على الاختلاف
اليسير اولى من اطلاق نسبته اليهما ومصنف سمع من جماعة اذا رووا
عنهم من نسخة قوبلت باصل بعضهم دون بعض واراد ان يذكر
جميعهم في الاسناد وذكره اي المقابل بنسخته وحده بان يقول
واللفظ كما سبق فيه وجهان الجواز كالاول لان ما اورده قد
سمعه ممن ذكر انه بلفظه وعدمه لانه لا علم عنده بكيفية رواية
الآخرين حتى يخبر عنها بخلاف ما سبق فانه اطلع على رواية من
نسب اللفظ اليه وعلى موافقة الآخر معنى فاخبر بذلك ولا يزيد الراوي
على ما سمع من نسب من فوق شيخه من رجال الاسناد على ما ذكره شيخه
مدرجا عليه او صفة كذلك الا مميزا بهو او يعني ونحو ذلك مثاله
ان يروي الشيخ عن احمد بن محمد كما يتفق للشيخ ابي جعفر الطوسي
والكليني كثيرا فليس للراوي ان يروي عنهما ويقول اخبرني احمد بن
محمد بن عيسى بل يقول احمد بن محمد هو ابن عيسى او يعني ابن عيسى ونحوه
ليتميز كلامه وزيادته عن كلام الشيخ واذا ذكر شيخه في اول حديث
نسبه الى آبائه بحيث يتميز ووصفه بما هو اهله ثم اقتصر بعد ذلك
على اسمه او بعض نسبه ولم يكتبوا قال بين رجال الاسناد في كثير

لفلان ٢

قال م

من الحديث

من الاحاديث فيقولها القارئ لفظا واذا وجد في الاسناد ما هنا
لفظه قرئ على فلان اخبرك فلان واذا وجد قرئ على فلان حدثنا
فلان يقول قال حدثنا فلان واذا تكررت كلمة قال كما في قوله
عن زرارة قال قال الصادق عليه السلم فالعادة انهم يحذفون احدهما
خطا فيقولها القارئ وحذفها يخل بالمعنى لان ضمير الاولى للراوي
الاول وهو الفاعل وفاعل الفعل الثاني هو الاسم الظاهر الذي
بعده فاذا اقتصر على واحدة صار الموجود فعل الاسم الظاهر الثاني
فلا يرتبط الاسناد بالراوي السابق وما اشتمل من النسخ والابواب
ونحوها على احاديث متعددة باسناد واحد فان شاء ان يذكره
اي الاسناد في كل حديث منها وذلك احوط لان فيه طولا او
يذكره اولا اي عند اول حديث منها او في اول كل مجلس من
مجالس سماعها ويقول بعد الحديث الاول وبالاسناد او يقول وبه
اي بالاسناد السابق وذلك هو الاغلب الاكثر في الاستعمال و
على هذا فلو اراد من كان سماعه على هذا الوجه تفريق تلك الاحاديث
ورواية كل حديث بالاسناد المذكور في اولها جاز له ذلك لان
الجميع معطوف على الاول فالاسناد في حكم المذكور في كل حديث
وهو بمثابة تقطيع المتن الواحد في ابواب باسناده المذكور في اوله
ومنهم من منع ذلك الا مبينا للحال واذا ذكر الشيخ حديثا باسناد
ثم اتبعه اسنادا آخر وقال عند انتهاء الاسناد مثله لم يكن للراوي
عنه ان يروي المتن المذكور بعد الاسناد الاول بالاسناد الثاني
لاحتمال ان يكون الثاني مماثلا للاول في المعنى ومغايرا له في اللفظ
وقيل بل يجوز اذا عرف ان المحدث ضابط متحفظ بين الالفاظ المختلفة
والا فلا وكان غير واحد من اهل العلم اذا روى مثل هذا يورد الاسناد

يقول القارئ حلفظه قيل له اخبرك فلان ٢

حذفها

اذا كان حو

ويقول من حديث قبله مثله كذا وكذا ثم يسوقه وكذلك المحدث

الذي كان قد قال نحوه واذا ذكر المحدث اسنادا وبعض متن وقال

بعده وذكر الحديث او قال وذكر الحديث بطوله ففي جواز رواية

الحديث السابق كله بالاسناد الثاني القولان السابقان في قوله

مثله ونحوه من حيث ان الحديث الثاني قد يغاير الاول في بعض الالفاظ

وان اتحد المعنى ومن ان الظاهر انه هو بعينه واولى بالمنع هنا

لانه لم يصرح بالمماثلة ويمكن ان يكون اللام في الحديث للعهد الذهني

وهو الحديث الذي لم يكمله وانما اقتصر عليه لكونه يعطي الاول و

الاولى لكن يبين ذلك بان يقص ما ذكره الشيخ على وجهه ثم يقول

قال وذكر الحديث ثم يقول والحديث هو كذا وكذا ويسوقه الى

اخره واذا سمع بعض حديث عن شيخ وبعضه عن شيخ اخر روى

جملته عنهما في حال كونه مبينا ان بعضه عن احدهما وبعضه عن

الاخر ثم يصير الحديث بين كله مشاعا بينهما حيث لم يبين مقدار

ما روى منه عن كل منهما فان كانا ثقتين فالامر سهل لانه يحمل

على كل حال وان كان احدهما مجروحا لم يحتج بشيء منه لاحتمال ان

يكون ذلك الشيء مرويا عن المجروح اذا لم يميز مقدار ما رواه عن كل

منهما ليعتبر بالجزء الذي رواه عن الثقة ان امكن ويطرح الاخر والله

الموفق

الباب الرابع في اسماء الرجال و

طبقاتهم وما يتصل به وهو فن مهم يعرف به المرسل والمتصل

ومزايا الاسناد ويحصل به معرفة الصحابة والتابعين وتابع

التابعين الى الاخر الصحابي من لقي النبي صلى الله عليه واله مؤمنا

به ومات على الاسلام وان تخللت ردته بين لقيه مؤمنا وبين موته

مسلما على الاظهر والمراد باللقاء ما هو اعم من المجالسة والمماشاة

كونه

ووصول

ووصول احدهما الى الاخر وان لم يكالمه ويكيره والتفسير به اولى

من قول بعضهم في تعريفه انه من راى النبي صلى الله عليه واله لانه

يخرج منه الاعمى كابن ام مكتوم فانه صحابي بغير خلاف واحترز

بقوله مؤمنا عمن لقيه كافرا وان اسلم بعد موته فانه لا يعد من

الصحابة وبقوله به عمن لقيه مؤمنا بغيره من الانبياء ومن

هو مؤمن بانه سيبعث ولم يدرك بعثته فانه حينئذ لم يكن

صلى الله عليه واله نبيا وان حصل شك في ذلك فليزد في

التعريف بعد قوله لقي النبي صلى الله عليه واله بعد بعثته و

بقوله ومات على الاسلام عمن ارتد ومات عليها كعبيد الله بن جحش

وابن خطل وشمل قوله وان تخللت ردته ما اذا رجع الى

الاسلام في حيوته وبعده سواء لقيه ثانيا ام لا وقيد بالاظهر

على خلاف في كثير من تلك القيود منها تخلل الردة فان بعضهم

اعتبر فيه رواية الحديث وبعضهم كثرة المجالسة وطول الصحبة

واخرون الاقامة سنة وسنتين وغزوة وغزوتين معه وغير ذلك

وتظهر فائدة قيد الردة في مثل الاشعث بن قيس فانه كان قد وفد على

النبي صلى الله عليه واله وسلم ثم ارتد واسر في خلافة الاول فاسلم

على يده فزوجه اخته وكانت عوراء فولدت له محمد الذي شهد قتل

الحسين عليه السلم فعلى ما ءامر فانما يكون صحابيا وهو المعروف بل هو

متفق عليه ثم الصحابة على مراتب كثيرة بحسب التقدم في الاسلام

والهجرة والملازمة والقتال معه والقتل تحت رايته والرواية

عنه ومكالمته ومشاهدته ومماشاته وان اشترك الجميع في شرف

الصحبة ويعرف كونه صحابيا بالتواتر والاستفاضة والشهرة واخبار

ثقة وحكيم عندنا في العدالة حكم غيرهم وافضلهم امير المؤمنين علي
عليه السلم ثم ولداه وهو اولهما سلاما واخرهم موتا على الاطلاق ابو
الطفيل عامر بن واثلة مات سنة مائة من الهجرة وبالاضافة الى
النواحي فاخرهم بالمدينة جابر بن عبد الله او سهل بن سعد او السائب
بن يزيد وبمكة عبد الله بن عمر او جابر وبالبصرة انس وبالكوفة عبد الله
بن ابي اوفى وبمصر عبد الله بن الحرث بن الجزء الزبيدي وبفلسطين
ابو ابي بن ام حرام وبدمشق واثلة بن الاسقع وبحمص عبد الله بن بسر
باليمامة الهرماس بن زياد وبالجزيرة العرس بن عميرة وبافريقية
رويفع بن ثابت وبالبادية في الاعراب سلمة بن الاكوع وقبض
صلى الله [عليه واله] عن مائة واربعة عشر الف صحابي والله اعلم والتابعي من
لقي الصحابي كذلك اي بالقيود المذكورة واستثني منه قيد الايمان
فذلك خاص بالنبي صلى الله عليه واله والخلاف فيه كالسابق فان
منهم من اشترط فيه ايضا طول الملازمة او صحة السماع من الصحابي
او التمييز وبقي قسم ثالث بين الصحابي والتابعي اختلف في الحاقه
باي القسمين وهم المخضرمون الذين ادركوا الجاهلية والاسلام ولم
يلقوا النبي صلى الله عليه واله سواء اسلموا في زمن النبي صلى الله
عليه واله كالنجاشي ام لا واحدهم مخضرم بفتح الراء كانه خضرم
اي قطع عن نظرائه الذين ادركوا الصحبة وذكرهم بعضهم فبلغ بهم
عشرين نفسا منهم سويد بن غفلة صاحب علي عليه السلم وربيعة
بن زرارة وابو مسلم الخولاني والاحنف بن قيس والاولى عدهم
في التابعين باحسان ثم الراوي والمروي عنه ان استويا في
السن وفي اللقي وهو الاخذ عن المشايخ فهو النوع من علم الحديث

الذي

كالشيخ ابي جعفر الطوسي عن السيد المرتضى مع انهما اقران في طلب العلم والقراءة

الذي يقال له رواية الاقران لانه حينئذ يكون راويا عن قرينه
وذلك كعلي الشيخ المفيد والشيخ ابو جعفر الطوسي يروي عن السيد المرتضى
بعد ان قرا عليه مصنفاته ذكر ذلك في كتاب الرجال وله امثال
كثيرة فان روى كل منهما اي من القرينين عن الاخر فهو النوع الذي
يقال له المدبج بضم الميم وفتح الدال المهملة وتشديد الباء
الموحدة واخره جيم ماخوذ من ديباجتي الوجه كان كل واحد من
القرينين يبذل ديباجة وجهه للاخر ويروي عنه وهو اي
المدبج اخص من الاول وهو رواية الاقران فكل مدبج اقران
ولا ينعكس وذلك كرواية الصحابة بعضهم عن بعض من الطرفين
وقد وقع لهم ذلك كثيرا وان روى عمن دونه في السن او في
اللقي او في المقدار فهو النوع المسمى برواية الاكابر عن الاصاغر كرواية
الصحابي عن التابعي وقد وقع منه رواية العبادلة وغيرهم عن
كعب الاحبار ورواية التابعي عن تابع التابعي كعمرو بن شعيب لم
يكن من التابعين وروى عنه خلق كثير منهم قيل انهم سبعون
وممن رايت خطه من العلماء بذلك السيد تاج الدين بن معية الحسني
الديباجي فانه اجاز لشيخنا الشهيد رواية مروياته وكان معدودا
من مشيخته واستجاز في اخر اجازته منه وهو يصلح مثالا لهذا القسم
من حيث الكبر والنسب واللقي ومن قسم من حيث العلم وتعارض الروايتين

المدبج

ومنه اي من هذا القسم وهو اخص من مطلقه رواية الاباء عن الابناء
وسنده عن الصحابة رواية العباس بن عبد المطلب عن ابنه الفضل ان
النبي صلى الله عليه والجمع بين الصلوتين بالمزدلفة وروى عن
معتمر بن سليمان التيمي قال حدثنا ابي قال حدثني ابنتي عن ايوب عن

التيمي

الحسن قال ويح كلمة رحمة وهذا طريق يجمع انواعا وغير ذلك والأكثر
العكس وهو رواية الابناء عن الاباء لانه هو الجادة المسلوكة الغالبة
وهو قسمان رواية الابن عن ابيه دون جده وهو كثير لا ينحصر وروايته
عن ابيه عن جده فروايته عن ابوين اعني عن ابيه وعن جده وهو كثير ايضا
منه في راس الاسناد رواية زين العابدين بن علي عليه السلم عن ابيه الحسين
عليه السلم عن ابيه علي عليه السلم عن النبي صلعم وفي طريق الفقهاء رواية الشيخ
جمال الدين الحسن عن جده سديد الدين يوسف مثله الشيخ المحقق نجم
الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد فانه يروي ايضا عن ابيه عن
جده يحيى وهو يروي عن عربي بن مسافر العبادي عن الياس بن هشام
الحايري عن ابي علي عن والده الشيخ ابي جعفر الطوسي وروايته عن
ثلاثة كرواية محمد بن الشيخ نجيب الدين يحيى بن احمد بن يحيى الاكبر
بن سعيد فانه يروي عن ابيه يحيى عن ابيه احمد عن ابيه يحيى
الاكبر وعن اربعة وقد اتفق منه رواية السيد الزاهد رضي
الدين محمد بن محمد بن محمد بن زيد بن الداعي المعمر الحسيني عن ابيه محمد
عن ابيه محمد عن ابيه زيد عن ابيه الداعي وهو يروي عن الشيخ ابي
جعفر الطوسي والسيد المرتضى والسيد رضي الدين نروي عنه
باسنادنا الى الشيخ ابي عبد الله الشهيد عن الشيخ رضي الدين المزيدي
عن الشيخ محمد بن احمد بن صالح السيبي عنه ومثله في الرواية
عن اربعة اباء رواية الشيخ جلال الدين حسن بن احمد بن نجيب الدين
محمد بن جعفر بن هبة الله بن نما عن ابيه عن ابيه عن ابيه هبة
الله بن نما وهو يروي عن الحسين بن طحال المقدادي عن الشيخ ابي علي
عن ابيه الشيخ ابي جعفر الطوسي وهذا الشيخ جلال الدين الحسن يروي عنه

بالشيخ

وغيرهما

عن ابيه

شيخنا

على عليه السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه واله ليس الخبر كالمعاينة
فهذا اكثر ما اتفق لنا روايته من الاحاديث المسلسلة بالاباء
وان اشترك اثنان عن شيخ وتقدم موت احدهما على الآخر فهو
النوع المسمى السابق واللاحق واكثر ما وقفنا عليه في عصرنا
من ذلك ستة وثمانون سنة فان شيخنا المبرور نور الدين علي
بن عبد العالي الميسي والشيخ الفاضل ناصر بن ابرهيم البويهي الاحسائي
كلاهما يروي عن الشيخ ظهير الدين محمد بن الحسام وبين وفاتيهما
ما ذكرناه لان الشيخ ناصر البويهي توفي سنة اثنين وخمسين وثمانماية
وشيخنا توفي سنة ثمان وثلاثين وتسعماية واكثر ما
بلغنا قبل ذلك من طريق الجمهور ما بين الروايتين في الوفاة
ماية وخمسون سنة فان الحافظ السلفي سمع منه ابو علي
البرداني احد مشايخه حديثا ورواه عنه ومات على راس
الخمسماية ثم كان اخر اصحاب السلفي بالسماع سبطه ابو القاسم
عبد الرحمن بن مكي وكانت وفاته سنة خمسين وستماية
وغالب ما يقع من ذلك ان المسموع منه قد يتاخر بعد احد
الراويين عنه زمانا حتى يسمع منه بعض الاحداث ويعيش
بعد السماع منه دهرا طويلا فيحصل من مجموع ذلك نحو هذه
المدد والرواة ان اتفقت اسماؤهم واسماء ابائهم فصاعدا
واختلفت اشخاصهم سواء اتفق في ذلك اثنان منهم او اكثر
فهو النوع الذي يقال له المتفق والمفترق اي المتفق في
الاسم المفترق في الشخص وفائدة معرفته خشية ان يظن الشخصان
شخصا واحدا وذلك كرواية الشيخ رحمه الله ومن سبقه من

المشايخ عن احمد بن محمد ويطلق فان هذا الاسم مشترك بين
جماعة منهم احمد بن محمد بن عيسى واحمد بن محمد بن خالد واحمد بن محمد
بن ابي نصر واحمد بن محمد بن الوليد وجماعة اخرون من افاضل
اصحابنا في تلك الاعصر ويتميز عند الاطلاق بقراين الزمان
فان المروي عنه ان كان من الشيخ في اول السند وما قاربه
فهو احمد بن محمد بن الوليد وان كان في اخره مقاربا للرضا عليه
عليه السلم فهو احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي وان كان في الوسط فالا
ان يريد به احمد بن محمد بن عيسى وقد يراد غيره ويحتاج في ذلك
الى فضل قوة وتميز واطلاع على الرجال ومراتبهم ولكنه مع الجهل
يضر لان جميعهم ثقات فالامر في الاحتجاج بالرواية سهل و
كروايتهم عن محمد بن يحيى مطلقا فانه ايضا مشترك بين جماعة
منهم محمد بن يحيى العطار القمي ومنهم محمد بن يحيى الخزاز بالخاء المعجمة
والزاي قبل الالف وبعدها ومحمد بن يحيى بن سليمان الخثعمي
الكوفي والثلاثة ثقات وتميزهم بالطبقة فان محمد بن يحيى العطار
في طبقة مشايخ ابي جعفر الكليني فهو المراد عند اطلاقه في اول
السند ومحمد بن يحيى والاخرين رويا عن الصادق عليه السلم فيعرفان
بذلك وكاطلاقهم الرواية عن محمد بن قيس فانه مشترك بين
اربعة اثنان ثقتان وهما محمد بن قيس الاسدي ابو نصر ومحمد
ومحمد بن قيس البجلي ابو عبد الله وكلاهما رويا عن الباقر و
الصادق عليهما السلم وواحد ممدوح من غير توثيق وهو محمد بن
قيس الاسدي مولى بني نصر ولم يذكروا عمن روى وواحد ضعيف
وهو محمد بن قيس ابو احمد روى عن الباقر عليه السلم خاصة والامر في الجملة

بما يطلق

بما يطلق فيه هذا الاسم مشكل والمشهور بين اصحابنا رد
روايته حيث يطلق مطلقا نظرا الى احتمال كونه الضعيف ولكن
الشيخ ابو جعفر الطوسي كثيرا ما يعمل على بعض الروايات بعض الاصحاب
بزعم الشهرة والتحقيق في ذلك ان الرواية ان كانت عن الباقر
عليه السلم فهي مردودة لاشتراكه حينئذ بين الثلاثة الذين احدهم
الضعيف واحتمال كونه الرابع حيث لم يذكروا طبقته وان كانت
الرواية عن الصادق عليه السلم كما عرفت ولكنها محتملة لان يكون من
الصحيح ان كان احد الثقتين وهو الظاهر لانهما وجهان من وجوه
الرواة ولكل منهما اصل في الحديث بخلاف الممدوح خاصة ويحتمل
على بعد ان يكون هو الممدوح فتكون الرواية من الحسن فينبني على
قبول الحسن في ذلك المقام وعدمه فتنبه لذلك فانه مما غفل
عنه الجميع وردوا بسبب الغفلة عنه روايات جعلوها ضعيفة
والامر فيها كذلك وكروايتهم عن محمد بن سليمان فانه ايضا
مشترك بين محمد بن سليمان بن الحسن بن الجهم الثقة العين و
بين محمد بن سليمان الاصفهاني وهو ثقة ايضا ومحمد بن سليمان
الديلمي وهو ضعيف جدا لكن الاول متاخر عن عهد الائمة عليهم
السلم والثاني روى عن الصادق عليه السلم فيتميز ان بذلك
والثالث لم اقف على تقرير طبقته فترد الرواية عند الاطلاق
لذلك وبالجملة فهذا باب واسع ونوع جليل كثير النفع في باب
الرواية ويحتاج الى فضل تكلف وتتبعه الى الكتاب يخرج
عن الغرض من الرسالة وان اتفقت الاسماء خطا واختلفت
نطقا سواء كان مرجع الاختلاف الى النطق ام الشكل فهو النوع

فالضعيف منتف عنها لان الضعيف لم يرو عن الصادق عليه السلم

ليس م

صح

الذى يقال له المؤتلف والمختلف ومعرفته من مهمات هذا
الفن حتى ان اشد التصحيف ما يقع فى الاسماء لانه شئ لا
يدخله القياس ولا قبله شئ يدل عليه ولا بعده بخلاف
التصحيف الواقع فى هذا المتن وهذا النوع منتشر جدا لا
يضبط تفصيلا الا بالحفظ مثاله جرير وحريز الاول بالجيم والرا
والثانى بالحاء المهملة والزاى فالاول جرير بن عبد الله البجلى
صحابى والثانى حريز بن عبد الله السجستانى يروى عن الصادق
عليه السلم فاسم ابيهما واحد واسمهما موتلف والمايز بينهما الطبقة
كما ذكرناه ومثل بريد ويزيد الاول بالباء والراء والثانى
بالياء المثناة والزاى وكل منهما يطلق على جماعة والمايز بينهما قد
يكون من جهة الاباء فان بريد بالباء الموحدة ابن معوية العجلى
وهو يروى عن الباقر والصادق عليهما السلم واكثر الاطلاقات
محمول عليه وبريد ايضا بالباء الاسلمى صحابى فيتميز عن الاول بالطبقة
واما يزيد بالمثناة من تحت فمنه يزيد بن اسحق شعر وما رايته
مطلقا فالاب واللقب مميزان ويزيد ابو خالد القماط يتميز
بالكنية وان شارك الاول فى الرواية عن الصادق عليه السلم وهولاء
كلهم ثقات وليس لنا بريد بالموحدة فى باب الضعفاء ولنا فيه يزيد
متعدد ولكن يميز بالطبقة والاب وغيرهما مثل يزيد بن خليفة و
يزيد بن سليط وكلاهما من اصحاب الكاظم عليه السلم ومثل بنان و
بيان الاول بالنون بعد الباء والثانى بالياء المثناة بعدها فالاول
غير منسوب ولكنه بضم الباء ضعيف لعنه الصادق عليه السلم والثانى
بفتحها الجزرى كان خيرا فاضلا لا نمنع الاشتباه توقف الرواية ومثل

ارغ معيار من يزيد او بريد

حنان

حنان وحيان الاول بالنون والثانى بالياء فالاول بالنون
حنان بن سدير من اصحاب الكاظم عليه السلم واقفى والثانى
حيان السراج كيسانى غير منسوب الى اب وحيان العنبرى
روى عن ابى عبد الله عليه السلم ثقة ومثل بشار ويسار بالباء
الموحدة والشين المعجمة والمشددة او بالياء المثناة من تحت
والسين المهملة المخففة الاول بشار بن يسار الضبيعى اخو سعيد
بن يسار والثانى ابوهما ومثل خثيم وخيثم كلاهما بالخاء المعجمة
الا ان احدهما بضمها وتقديم الثاء المثلثة ثم الياء المثناة من
تحت والاخر بفتحها ثم المثناة ثم المثلثة فالاول ابو الربيع بن
خثيم احد الزهاد الثمانية والثانى ابو سعيد بن خيثم الهلالى
التابعى وهو ضعيف ومثل احمد بن هيثم بالياء المثناة من تحت
ثم المثلثة او الثاء المثناة الاول ابن الفضل بن دكين والثانى
مطلق ذكره العلامة فى الايضاح وامثال ذلك كثير وقد يحصل
الايتلاف والاختلاف فى النسبة والصفة وغيرهما كالهمدانى
والهمذانى الاول بسكون الميم والدال المهملة نسبته الى همدان قبيلة
والثانى بفتح الميم والذال المعجمة اسم بلدة فمن الاول محمد بن
الحسين بن ابى الخطاب ومحمد بن الاصبغ وسندى بن عيسى
ومحفوظ بن نصر وخلق كثير بل هم اكثر المنسوبين من الرواة
الى هذا الاسم لانها قبيلة صالحة مختصة بنا من عهد امير المؤمنين
عليه السلم ومنها الحرث الهمدانى صاحبه ومن الثانى محمد بن
على الهمذانى ومحمد بن موسى ومحمد بن على بن ابرهيم وكيل الناحية
وابنه القاسم وابو على وجده ابرهيم وابرهيم بن محمد وعلى بن المسيب

باليا الموحدة والرآء او بالنون والراى اختلف النقل فيه م

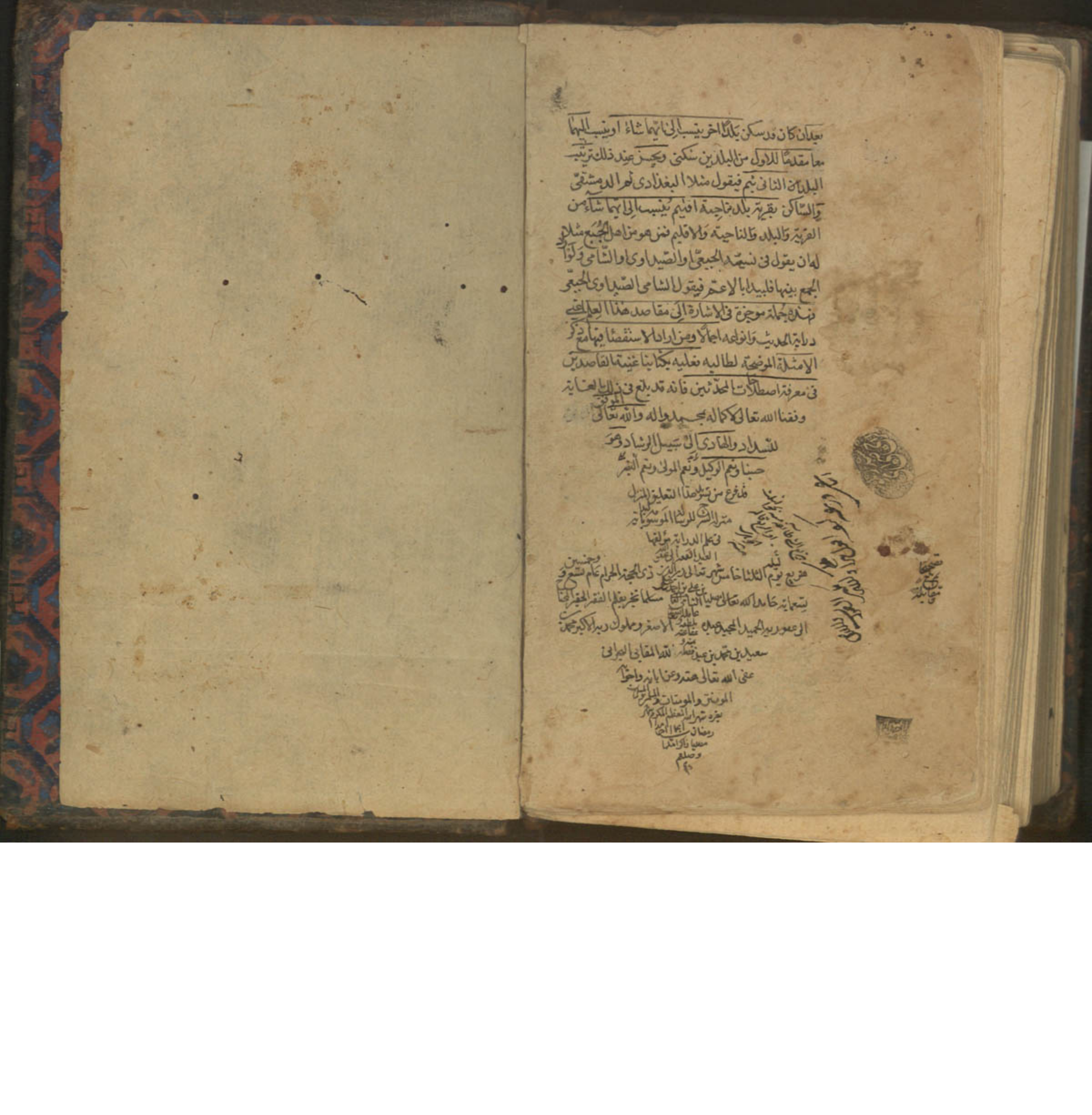
وعلى بن الحسين الهمذانى كلهم بالذال المعجمة ومثل الحزاز والخزاز
الاول براء مهملة وزاى والثانى بزائين معجمتين فالاول جماعة
منهم ابرهيم بن عيسى ابو ايوب وابراهيم بن زياد على ما ذكره ابن
داود ومن الثانى محمد بن يحيى ومحمد بن الوليد وعلى بن الفضيل
وابرهيم بن سليمان واحمد بن النضر وعمرو بن عثمان وعبد
الكريم بن هلال الجعفى ومثل الحناط والخياط الاول بالحاء المهملة
والنون والثانى بالمعجمة والياء المثناة من تحت والاول يطلق
على جماعة منهم ابو ولاد الثقة الجليل ومحمد بن مروان والحسن بن
عطية وعمر بن خالد ومن الثانى على بن ابى صالح بزرج بالباء
الموحدة المضمومة والزاى المعجمة المضمومة والراء الساكنة
والجيم على ما ذكره بعضهم والاصح انه بالحاء والنون كالاول وان
اتفقت الاسماء خطا ونطقا واختلفت الاباء نطقا مع ائتلافها
خطا او بالعكس كان تختلف الاسماء نطقا وتأتلف الاباء خطا
ونطقا فهو النوع الذى يقال له المتشابه فالاول كمحمد بن عقيل
بفتح العين ومحمد بن عقيل بضم الاول نيسابورى والثانى فريابى
والثانى كشريح بن النعمان وسريج بن النعمان الاول بالشين المعجمة
والحاء المهملة وهو تابعى يروى عن على عليه السلام والثانى بالسين
المهملة والجيم وهو عامى احد رواتهم ومن المهم فى هذا الباب معرفة
طبقات الرواة وفائدته الامن من تداخل المشتبهين وامكان
الاطلاع على تبيين التدليس والوقوف على حقيقة المراد من
العنعنة والطبقة فى الاصطلاح عبارة عن جماعة اشتركوا فى
السن ولقاء المشايخ فهم طبقة ثم من بعدهم طبقة اخرى وهكذا

ومن المهم ايضا معرفة مواليدهم ووفياتهم فبمعرفتها يحصل
الامن من دعوى المدعى للقاء اى لقاء المروى عنه والحال
انه كاذب فى دعواه والامر فى اللقاء ليس كذلك وكم فتح الله
علينا بواسطة معرفة ذلك من العلم بتكذيب اخبار شايعة بين اهل
العلم فضلا عن غيرهم حتى كادت ان تبلغ مرتبة الاستفاضة
ولو ذكرناها لطال الخطب ومعرفة الموالى منهم من اعلا ومن
اسفل بالرق بان يكون قد اعتق رجلا فصار مولاه او اعتقه
رجل فصار مولاه فالمعتق بالكسر مولى من اعلا والمعتق بالفتح
مولى من اسفل او بالحلف بكسر الحاء واصله المعاقدة والمعاهدة
على التعاضد والتساعد والاتفاق ومنه الحديث حالف رسول
الله صلى الله عليه واله بين المهاجرين والانصار مرتين اى آخا
بينهم فاذا حالف احد آخر صار كل منهما مولى الاخر بالحلف او بالاسلام
فمن اسلم على يد آخر كان مولاه يعنى بالاسلام وفائدة معرفة الموالى
المنسوبين الى القبائل بوصف مطلق فان الظاهر فى المنسوب
الى قبيلة كما اذا قيل فلان القرشى انه منهم صلبية وقد يكون
النسبة بسبب انه مولى لهم باحد المعانى والاغلب مولى العتاقة
وقد يطلق المولى على معنى رابع وهو الملازمة كما قيل مقسم مولى
ابن عباس للزومه اياه وخامس وهو من ليس بعربى فيقال فلان
مولى وفلان عربى صريح وهذا النوع ايضا كثير ومرجع الجميع
الى نص اهل المعرفة عليه وفى كتب الرجال تنبيه على بعضه
ومعرفة الاخوة والاخوات من العلماء والرواة وفائدة معرفته
زيادة التوسع فى الاطلاع على الرواة وانسابهم وقد افردوه
بالتصنيف للاهتمام بشانه لذلك فمثال الاخوين من الصحابة

عبد الله بن مسعود وعتبة بن مسعود اخوان وزيد بن ثابت و
يزيد بن ثابت اخوان ومن اصحاب امير المؤمنين عليه السلم زيد وصعصعة
ابنا صوحان وربعي ومسعود ابنا خراش العبسيان ومن التابعين
عمرو بن شرحبيل ابو ميسرة وارقم بن شرحبيل اخوان فاضلان
من اصحاب ابن مسعود واخرون لا يحصى عددهم ومثال الثلاثة
من الصحابة سهل وعباد وعثمان بنو حنيف ومن اصحاب امير المؤمنين
عليه السلم سفيان بن يزيد واخواه عبيد والحرث كلهم احد رايته
وقتل في موضع واحد وسالم وعبيدة وزياد بنو الجعد الاشجعي
ومن اصحاب الصادق عليه السلم الحسن ومحمد وعلي بنو عطية الدغشي
المحاربي ومحمد وعلي والحسين بنو ابي حمزة الثمالي وعبد الله و
عبد الملك وعريق بنو عطا بن ابي رباح نجبا ومن اصحاب الرضا
عليه السلم حماد بن عثمان والحسين وجعفر واخواه وغيرهم وهم كثيرون
ايضا ومثال الاربعة عبيد الله ومحمد وعمران وعبد الاعلى
بنو علي بن ابي شعبة الحلبي ثقات فاضلون وكذلك ابوهم وجدهم
وبسطام ابو الحسين الواسطي وزكريا وزياد وحفص بنو سابور
وكلهم ثقات ايضا ومحمد واسمعيل واسحق ويعقوب بنو الفضل
بن يعقوب بن سعيد بن نوفل بن الحرث بن عبد المطلب وكل هولاء
ثقات من اصحاب الصادق عليه السلم وداود بن فرقد واخوته
يزيد وعبد الرحمن وعبد الحميد وعبد الرحيم وعبد الخالق وشهاب
ووهب بنو عبد ربه وكلهم خيار فاضلون ومحمد واحمد والحسين
وجعفر بنو عبد الله بن جعفر الحميري ومن غريب الاخوة الاربعة
بنو راشد ابي اسمعيل السلمي ولدوا في بطن واحد وكانوا علماء هم
محمد وعمر واسمعيل ورابع لم يسم ومثال الخمسة سفيان

ومحمد

ومحمد وادم وعمران وابرهيم بنو عيينة كلهم حدثوا ومثال
الستة من التابعين اولاد سيرين محمد المشهور وانس ويحيى
وسعيد وحفصة وكريمة ومن رواة الصادق عليه السلم
محمد وعبد الله وعبيد وحسن وحسين ورومي بنو زرارة
بن اعين ومثال السبعة من الصحابة بنو مقرن المزني وهم
النعمان ومعقل وعقيل وسويد وسنان وعبد الله وقيل ان
بني مقرن كانوا عشرة ومثال الثمانية زرارة وبكير وحمران
وعبد الملك وعبد الرحمن ومالك وقعنب وعبد الله بنو اعين
من رواة الصادق عليه السلم وما زاد على هذا العدد نادر
فلذا وقف عليه الاكثر وذكر بعضهم عشرة وهم اولاد العباس
بن عبد المطلب وهم الفضل وعبد الله وعبيد الله وعبد الرحمن
وقثم ومعبد وعون والحرث وكثير وتمام وكان اصغرهم و
كان العباس يحمله ويقول تموا بتمام فصاروا عشرة يا رب
فاجعلهم كراما برره واجعل لهم ذكرا وانم الثمره وكان له ثلاث
اناث ام كلثوم وام حبيب واميمة والله تعالى اعلم ومن المهم
ايضا معرفة اوطانهم وبلدانهم فان ذلك ربما يميز بين الاسمين
المتفقين في اللفظ وايضا ربما استدل بذكر الشيخ او ذكر
مكان السماع على الارسال بين الراويين اذا لم يعرف لهما اجتماع
عند من لا يكتفي بالمعاصرة وقد كانت العرب تنسب الى
القبايل وانما حدث لهم الانتساب الى البلاد والاوطان لما
توطنوا فسكنوا القرى والمداين وضاعت الانساب فلم يبق لها
غير الانتساب الى البلدان والقرى فانتسبوا اليها كالعجم فاحتاج
الى ذكرها فالساكن ببلد وان قل وقيل يشترط سكناه اربع سنين



بعد ان كان قد سكن بلدًا اخر ينتسب الى ايهما شاء او ينتسب اليهما
معًا مقدمًا للاول من البلدين سكنى ويحسن عند ذلك ترتيب
البلدين الثانى ثم فيقول مثلا البغدادى ثم الدمشقى
والساكن بقرية بلد ناحية اقليم ينتسب الى ايهما شاء من
القرية والبلد والناحية والاقليم فمن هو من اهل الجبع مثلا
له ان يقول فى نسبته الجبعى او الصيداوى او الشامى ولو اراد
الجمع بينها فليبدأ بالاعم فيقول الشامى الصيداوى الجبعى
فهذه جملة موجزة فى الاشارة الى مقاصد هذا العلم اعنى
دراية الحديث وانواعه اجمالا ومن اراد الاستقصاء فيهما مع ذكر
الامثلة الموضحة لطالبه فعليه بكتابنا غنية القاصدين
فى معرفة اصطلاحات المحدثين فانه قد بلغ فى ذلك الغاية
وفقنا الله تعالى لاكماله بمحمد واله والله تعالى الموفق
للسداد والهادى الى سبيل الرشاد وهو
حسبنا ونعم الوكيل ونعم المولى ونعم النصير

قد فرغ من تسويد هذا التعليق المزال
ستره للرسالة الموسومة
فى علم الدراية مؤلفها
العبد الفقير الى الله
ضحى يوم الثلاثا خامس شهر ذى الحجة الحرام عام تسع وخمسين
وتسعمائة حامدا لله تعالى مصليا مسلما ...
الى ... الحميد المجيد ... الاصغر ...
سعيد بن محمد بن عبد الله المقابى البحرانى
عفى الله تعالى عنه وعن ابائه واخوانه
المؤمنين والمؤمنات ...
بغرة شهر الله المعظم المكرم
رمضان ١٠٨١
حامدا ...
وسلم

